

وَمِنْ مَّوَدِّعِهِمْ كَثِيرًا

بفضلہ تعالیٰ حکمت تدبیر مجیدہ سے دلچسپ و قابل دید مضامین  
اور عقلی طریقہ سنی تائید دین مشین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

(۵۰۰)

اعنی

کتاب العقل

مولفہ

علاء الجناح مولانا حافظ حاجی عارف باللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب  
معین المہام امور مذہبی سرکار عالی بابت تمام احقر العباد و محرم موصوفی بلکہ اللہ اللہ

(۵۰۰)

مطبع دارالکتاب

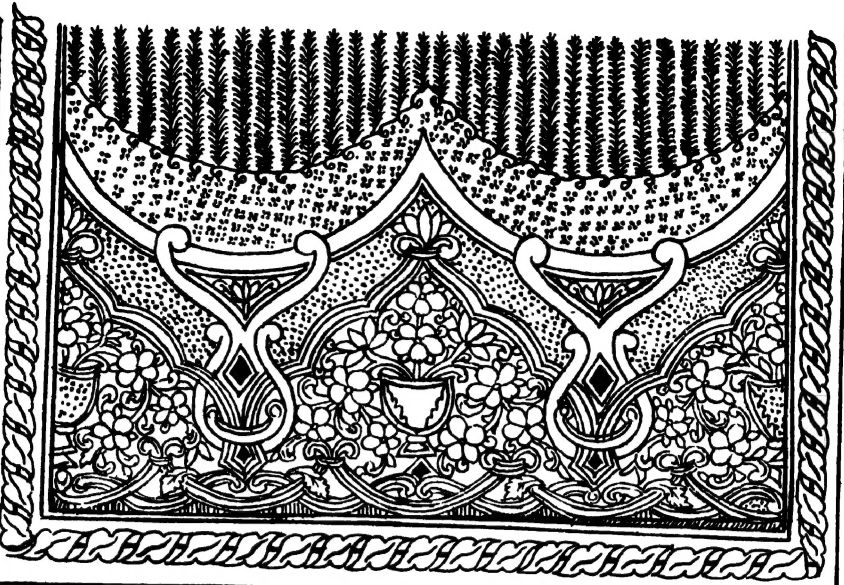




# فہرست مضامین کتاب العقل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	دین عام عقول کے تابع نہیں ہو سکتا	۵۸	آواز کی کلی یا جزوی ہونگی جمید گیاں
۲	معجزات سے غرض	۶۰	حروف سے متعلق اشکالات
۸	عقل اُن امور کا ادراک نہیں کر سکتی	۶۲	کلام کا حال
	جو محسوسات سے متعلق ہیں	۶۵	کلام میں کتنے چیزوں کی ضرورت ہے
۱۰	مناظرہ بیسنا و نایمنا	۶۶	آواز نہ ہو رہے
۱۲	رویت کی حقیقت	۶۹	آواز سے متعلق اشکالات
۱۴	نور کیا چیز ہے	۷۵	غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی
۱۶	عینک کی ضرورت اور کیفیت	۷۸	نفس نالغہ کیا چیز ہے
۱۵	رنگ کیا چیز ہے	۸۰	علم کیا چیز ہے
۱۷	محسوسات کی تعریف درست نہیں	۸۲	حصول اشیاء بالانفسہا و بالاشباحہا
۱۹	مبصر بصر میں کیونکر آ سکتی ہے	۸۷	نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ مشا کو
۲۱	رویت کس طور سے ہوتی ہے	۸۸	ایک آزادانہ تقریر
۲۲	مذہب غریج شعاع بصری میں بحث	۹۵	آدمی میں عجائبات کا وجود
۲۸	مذہب انطباع مبصر میں بحث	۹۶	مزاج
۳۰	حکمت ہدیدہ کے مذہب البصار پر بحث	۹۷	عقل غیر محسوس پر ایمان لائیں مجبور ہو کر کرتی
۳۱	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الہی نظر آتی ہے	۹۸	عقل کو متوجہ کر ایسے اسباب
۳۹	طبیعت کو ہر کام کیلئے الہام ہوتا ہے	۹۹	آکسفورڈ اس حکیم کا حال
۴۰	مناظرہ بصر اور شنوا کا	۱۰۰	فیثا غورس اور سقراد واد علیہ السلام شاگرد
۴۱	آواز کی حقیقت	۱۰۱	بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب میں
۴۲	سامعہ کی حقیقت	۱۰۲	اشاء کے اصل میں اختلاف
۴۵	آواز کی حقیقت میں بحث	۱۰۴	بعض حکماء کے حالات قابل دید
۵۱	حرف کی حقیقت	۱۰۵	فیثا غورس کے تدابیر
۵۲	آواز سے متعلق ایک واقعہ	۱۰۷	دنیا طلبی کا بد مناظر لہجہ





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَاَصْحَابِهِ اَجْمَعِيْنَ  
**بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے**  
 اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی بہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہو گا اس لئے  
 کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی  
 مسائل میں ہم کوئی فرق اور قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے  
 عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل  
 کر لیتے کہ کچھ خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر  
 ایمان لایا اور جب کبھی انکا عالم متقدم علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہیے  
 تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تفصیلی عمل کے اعتقادات میں بھی  
 بہت کچھ فساد اگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے اصل نشا اس خرابی کا یہ ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۰	مادہ عالم	۱۹۳	وجود معلول نہیں۔
۱۱۱	ابن یونیفیلسوف کا حال۔	۱۹۴	وجود کو جنس و فصل نہیں۔
۱۱۲	یقلیطس حکیم کا حال۔	۱۹۶	وجود کو جنس و فصل نہیں۔
۱۱۳	ثمالیس فیلسوف کا حال۔	۲۰۳	وجود سبب ماہیت ہے۔
۱۱۴	سویولی اور عقل۔	۲۱۱	وجود اور اغراض میں تماثل۔
۱۱۵	طالیس فیلسوف کا حال۔	۲۲۰	جوہریت وجود و عینیت ماہیت۔
۱۱۶	سقراط حکیم کا حال۔	۲۲۱	صفات واجب۔
۱۱۷	حق تعالیٰ کے صفات کا اور انکے نکل نہیں۔	۲۲۲	مدد و عقل اول۔
۱۱۸	لا الہ الا اللہ الواحد لا الہ الا الواحد۔	۲۲۶	حکمت حدیدہ سے متعلق مباحث۔
۱۱۹	وجود کی بحث۔	۲۳۲	حس کے غلطیاں۔
۱۲۰	وجود کی آزادانہ بحث۔	۲۳۳	جزئی کا جزئی پر قیاس۔
۱۲۱	وجود و مدیدی نہیں۔	۲۳۴	باد و طوفانی۔
۱۲۲	کوئی چیز مدیدی نہیں۔	۲۳۹	کشش زمین۔
۱۲۳	بحث ماہیت۔	۲۵۲	خلات عقل باتیں تعلید کرتے ہیں۔
۱۲۴	وجود خارج میں لپیٹا ہے اور باہر انتراعی ہے۔	۲۶۳	ہوا کی دباؤ کا ابطال۔
۱۲۵	ثبوت الشیء علی شئ غیر ثبوت مثبت لہ۔	۲۶۴	آسمانوں کا وجود۔
۱۲۶	کلی طبعی۔	۲۶۵	آسمان و زمین و کواکب۔
۱۲۷	جمل بسیط و مولف۔	۲۶۹	نظام فضا غوری۔
۱۲۸	بحث امکان۔	۲۸۵	کشش زمین پر بحث۔
۱۲۹	خارج میں وجود ہے یا نہیں۔	۳۰۱	جسز و مد۔
۱۳۰	وجود و عین واجب ہے۔	۳۰۶	بخارات و بارش۔
۱۳۱	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے۔	۳۲۰	خاتمہ
۱۳۲	بحث تکلیک۔		

لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت و چالاکی ہوگی اُسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہو کر تا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

**الحاصل** اس خود رانی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگر چیلہ کہنے سُنتے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں بلکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہید بجا ہے۔ چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں مخصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونگی تصدیق کرو اور اُس پر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سبکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرینوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یَوْمُنُوْنَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لائیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ یعنی اے ایمان والو! تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔

کہ اکثر طبیعتوں میں خود رانی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا مطلب یہ ہے کہ جو بات انکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن و حدیث میں خلافِ عادت دیکھتے ہیں اُسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور اتحار کے کہا کرتے ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ معمولی عقل نہیں ہے جسے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اُسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گہڑے اور بس دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنائے اُس مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت یہ کہنا ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئیگا کہ کوئی معین دین متبع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تعلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے کہ آدمی کی طبیعت کا متعفی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربات میں ہوا کرتا ہے اور جو  
جو عار و ننگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا یوقنی اور قوت  
ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بنجا خلاف حمیت و حریت ہے  
سیکو گوارا کیا اُس کے بعد کیسی ہی مخالف عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ  
دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے  
نہات ملے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک  
سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت  
فوراً قبول کر لیا پھر انکی اولاد انکی جائیں ہوئی اور اُسی طریقہ آبائی کو اُنہوں نے بھی اقتیاً  
کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے  
اسلاف و آبا و اجداد کی عقلندی و حق پسندی پر انکو پورا بھروسہ تھا اُنکے دیکھے ہوئے واقعات  
کراۃ العین پیش نظر تھے جس سے انکی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے  
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو  
اپنی تحقیق پر مقدم رکھتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے  
زیادہ عقلند صحابہ نے کی ہو اور وہ قطار پر یہ ثبوت کو پہنچا ہوا اسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر  
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی  
عقل کو اسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سوچ پاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اسکا  
انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبریں  
اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے  
نسل بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم ہے اور انپر کوئی ہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ

چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنْ الْحَقِّ شَیْئًا عاقل برخلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے انبیاء علیہم السلام کو معجزہ غایت فرماے تاکہ خارق عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقبور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چائے کا دو ٹکڑے بھجانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر سمجھ دینا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔ جہازوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو نہریت دینا وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع کر کے بتلاوے گئے تو عقل کو خدا اور رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب نہر ہر امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی بخمد انہیں کے ہو گئے جنکا وقوع قدرت الہی سے کچھ بعید نہیں۔

**الغرض** جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے انہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و رسول کے کلام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصوبت و عناد غالب تھے صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو مسخر بتلایا صرف اس مناسبت سے کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُسیں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے معجزات کے مقابل میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرت بشری ہو خالی

**الحاصل** جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے انہوں نے خوب تحقیق کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق دل ایمان لایا

سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے غافل نہیں ہے نتیجہ اسکا ہے کہ اپنے بزرگوار و نپیر الزام کم عقلی اور بے انصافی کا اٹھایا گیا ورنہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کابینہ فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ دونوں اُس معمولی عقلوں کے تسلط کو جس میں ایک عالم مبتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرمادیں چنانچہ بتائید حیوش معجزات عقل کو نہر ہیت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا چونکہ کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بینہ معجزات پھر بعد اُسکے کہ شہادت گواہاں اور اعتراف مدعی علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود منقود ہو گئے ایک زمانہ دراز بعد مدعی علیہ پھر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو عقلاً کیونکر اُسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے سپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق الکی تنہا پیش قاضی روی راضی آئی کہ آخر عقل ہی کی جگہ اب اہل ایمان بچارے حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا کسی نے ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزت کو اختیار کیا اس خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جاں در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خبر بوزہ کو دیکھ کر بوزہ رنگ بدلے کسی نے جرات کر کے طریقہ لم ولانیکم عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف داری تو کر رہے ہیں مگر اُسی کے دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی راے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورت دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سلوہ لوج آنگو اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں غرض جلد ہر دیکھئے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے کھپ

ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر اوغھون نے پورا بھروسہ کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمنِ ایمان یعنی عقل نازا شیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سرِ پافضِ رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزلِ تسکین پاتے پیارہ ایمان کو ایسی یکسی کی حالتیں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپا نامشکل ہوا ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلالِ جوہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دلکو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب باتِ یات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلکو اُنہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنا عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا بوسیدہ ہو گیا اور منظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اُسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اُسکو بی ضرورت سمجھ کر رشتہ تعلقِ ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی منطوق پر ایمان لایا اور یہ کہہ دیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھیں آتی ہے کچھ جو بی جا ہوتا ویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اُسکی کچھ پروانہ کی کحق تعالیٰ نے اسباب میں کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَقْمُوا مَنُونًا بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوا بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ الْآخِرُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ اِلٰى اَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا لِلّٰهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُسکے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کرو گے تو وہ چیزیں رہ جائیں گی جو رویت سے متعلق ہیں اور انکھ کا مفہوم کلی اُس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہونہ نہیں ہو نیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں نیکی جمیع اعدا سے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے مخصوصات جو رویت سے متعلق ہیں وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

**نابینا۔** یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

**بینا۔** اسیں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اُس ادراک کی حسیلا ہی نہیں۔

**نابینا۔** اس سے صرف میرا الزام اور توہین مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کریں گے جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں غرض دس میں عقلا جمع کئے گئے۔ مگر سب اُسی قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اُسپر آفتاب اور مانتاب اور ستارے ہیں اور اُنکے اقسام کے حالات بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

**بینا۔** نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

**نابینا۔** جب تو تم کا زہ ہو گئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک

پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے نہ زبان نہ اسکی بولاتی ہے نہ آواز یہی تو علم عیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے

عقلی تیر اندازیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ اَلَا اَنْ طری و عقل کے سر اٹھانیکی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ اناولاغیری کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُسکے دعاوی ہیں اب بھی وہ علما جو یگانہ طرفدار ہیں توجہ کریں تو اُسکی قلعی کہلجائے اور معلوم ہو کہ وہ کہاں تک چل سکتی ہے پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہو جائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائیگی کہ خدا و رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے گویا نام معقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کر سکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

**مادر زادن مینا کا سوال** تم لوگ مجھے جونا مینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

**مینا کا جواب**۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکا۔ سئلے جونا مینا کہتے ہیں اور ہم لوگ مینا ہیں اسلئے کہ بہت سی چیزیں دیکھتے ہیں جنہیں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

**نامینا**۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور یہابی اور روشنی کیا ہے؟  
**مینا**۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تام اُس جسم خاص کا دوسرے جسم

دوسری دلیل یہ کہ بصرہ کا نفل جہاں قرآن شریف میں وارد ہے اُس سے دلیلیں مراد ہیں پھر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اُس کا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

میں نے خیر نظر۔ بصر اور رویت کے معنی تو آپ نے تاویلیں کر کے اپنے مقصود کے موافق بنا لیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جس کی نسبت حق تعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ۔

نایابیا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دلیس ایمانی حالت میں  
حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**  
**بِإِذْنِهِ** اللہ تعالیٰ کام بنائیو والا ہے ایمان والوں کا کھالتا ہے انکو اندھیروں سے اجالو نہیں اگر نور

کما قال اللہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلَّا اللہُ اَوْ حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ الْغَیْبَ السَّمَوَاتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔  
 مدینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔

نامدینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب ہوں یا انکے والد جنہوں نے اس کا ترجمہ پنہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکہ مافی الجانگی دراصل ان صاحبوں کو دہوکا ہوا کہ غیب السموات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جو قطیفہ میں پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبہ ہوا۔

مدینا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرٰ فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَاَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُتُوٍ بِرَحْمَةٍ جَنَّةٍ سَائِغٍ آسْمَانٍ پیدائش پر تہ کیا دیکھتے ہو تم حُسن کے بناے میں فوق پھر دہر اگر گاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو دُور۔

نامدینا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے اختلاف تام ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فِیْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِیْنَ ترجمہ زمین میں پہر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلاؤ لو بکاٹا ہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر ہر مقام کے فلو کریو ان کی خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام بُرا ہے وحق تعالیٰ فرماتا ہے

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضمی ہو گیا اسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضمی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضمی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسکا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کیلئے حال اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جاے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جا حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہو گا غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغائر کا نام ہے تو چاہیے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کرتے اور اگر محسوس ہوں تو چاہیے کہ جس قدر نور زیادہ ہوا سکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑیگی جو مرئی اور بصارت میں حاصل ہو اور جس قدر نور کم ہو گا جسامت ان اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حال قیاس بدینا۔ یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ سے عینک بولوغہ جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا رنجوبی ظاہر ہوں۔

نامینا۔ اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز انکھوں کے سامنے آتی ہے اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردہ کی راہ سے رطوبات جلدیہ وغیرہ

کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی ہو میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کہتی تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قالَ وَانْزَلْنَا اِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ترجمہ اُنار ہم نے تم پر روشنی واضح اور اگر سو اُسکے نور کوئی چیز ہے تو اُسکی حقیقت کیا ہے مبینا۔ حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغاریں جو جسم مضی سے جدا ہو کر جسم مستفی پر گتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اتر نیوالی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کیسا تھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے نور و شنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے

**الحال** کی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم نامینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اسوقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل میں ایک وضع خاص ہا موقوف ہے جب مضی اور مستفی میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر تحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جاے سے زوال اور دوسری جاے میں حدوث ہو رہا ہے۔

**اسی طرح** انعکاس کی صورتیں جب شروط حدوث پائی جاتے ہیں یعنی جسم متوسط

نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیے کہ محدب آنکھ والا بھی محدب عینک سے دیکھ سکے۔

**نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو**  
 اُسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی  
 نہ ہونا ظاہر ہے۔ یہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی  
 ہے اور نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس  
 روشندان سے دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اُسکو بند کریں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے  
 اجسام صغارا کا اس قدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں  
 اسلئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہو کرتی ہے جو مخالف طبع ہو غرض کسی طرح  
 نور جسم یا اجزائے جسمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے  
 کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سو ا  
 جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر منجمد ہے اور صورت اور عقول اور نفوس میں  
 اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورتیں وہ موجودات کی کسی قسم میں نہ ہوا  
 اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود  
 خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت اختلافیہ قلبیہ کا نام ہے جس کا ثبوت میں پڑو جان  
 میں پاتا ہوں۔

**مینا۔** خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے انکا اور اک تو بصارت  
 ہی سے ہوتا ہے۔

**نابینا۔** الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے توخذ

پہنچتی ہے۔ مردک اُس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اُسی مقام سے  
 آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردک  
 پھیل جائیگی اور عینہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائیگا اسبوجہ اگر کیا ایک روشنی اُس وقت  
 سامنے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مردک کشادہ ہونکی وجہ سے نور  
 اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

**غرض** صورت مرنی مردک کی راہ سے رطوبت پر پہنچ کر منعکس ہوتی ہے  
 جس طرح آئینہ سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے  
 یہ پردہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف  
 و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے تو اُس تصویر پر کسی قدر تاریکی  
 آجاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک درکار ہے جسکے ذریعہ  
 سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر انکھیر  
 چھٹی ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو  
 مُخَذَب آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انخدا اب اس قدر رکھا جاتا ہے کہ  
 جو روشنی خارجی مرنی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر آسانی پہنچے اسبوجہ  
 سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں مُخَذَب ہوں جسکی علامت  
 یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک مقعر بنائی جاتی ہے غرض  
 انخدا اب اور تقعر آئینہ کا مخالف انخدا اب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان  
 ہو کر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرنی کی آنکھ میں جائے کہ اُس تصویر پر سکے حال یہ کہ

۱۴ فائدہ یہ ہے کہ جسم میں جو چیزیں ہوں گے اُن کی کتاب کا لکھا ہے کہ عینک دور بین اور کلامین سے پیشتر بنی ہے  
 سلسوین ابانوس جو ایک امیر فلوراس کا تھا وہ عینک کا بننے انتقال اسکا ۳۵۰ عجمی میں سے اسکی تقریر یہ کیفیت لکھی ہوئی  
 ہے۔ مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الاذن ڈاکٹر اس کا موجود ہے جو چاس ساٹھ سال اُس کے پیشتر گذرا۔

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہو جاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ باہیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوسات بدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں باہیتہ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دوسرے معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقتہً اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کونسی کسر رہ گئی اس لئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس معرفت نقطہ لحاظ معرفت کا مفید ہوگا۔ جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس نغظوں میں بھی حد انہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزاء لائحہ پر دال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہیے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیت مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اس لئے کہ عامۃً چھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اُٹھ گیا اب چاہیے کہ مثل اور معقولات کے اُس کی بھی حد بیان کی جائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہو سکتی۔

فی البرنی من البرنی فی اللون من اللون یعنی صدقہ چہ ہمارا رنگا برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جائے اس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہانوں کو انوان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب من لون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اسکی حقیقت ہوا ہے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی تفسیروں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جب کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اُس کی شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور مضمی میں حائل ہو تو مضمی کو اُس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُسکی تعریف ممکن نہیں شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارح سے درست نہیں اسلئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازم سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتا ہے اس صورت میں اگر جزئیات کی تعریف حضرات کو آثار کی بجائے تو اُس سے صرف ماعداسی امتیاز ہوگا نہ تصور ہائیت علامہ چلیسی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لزم یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پھر سبب فیاض اُس معرفت کا افادہ اُس پر فرماتا ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہویا نہ ہو۔ اس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس سے جزئیات

علی المطلوب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعوے کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدارِ ادراک وجودِ الٰہی للمدرک پر ہے چنانچہ شارح مقاصد روح نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آئے۔ ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہیئے۔

**اب بتائیے** کہ دور کی چیمیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہو سکے۔ اگر بطور حصول اشیاء بانفسہ یا باشباجا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہیئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس جو اس ان اشیاء کی جزئیہ کے ساتھ خود ملا بسہوتے ہیں اور ابصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرنی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔ اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔ اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہو سیکئے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکلیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملا بسہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اسیں اتعال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ انہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر چیز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مہلک

**نابینیا۔** چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور ان کی توصیفیں سنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اس کے ہر قسم کی ماریتہ اور جو فرق اور بابہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اس کو یہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا۔ کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتا دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اس کی کیا کیفیت ہوگی۔ ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اس کے موجود ہونے بلکہ محسوسات ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی حسیہ ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اسکو ہرگز نہیں مان سکتے۔ جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانے گا جب تک آپ اسکو عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اسکو کیفیت جو کہا ہے اسکا ادراک ان حواس اربعہ میں کس سے متعلق ہوگا اگر کوئی پانچواں حواس آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سکتا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حواس ہم میں موجود ہے تو وہ مصادو

**نامینا**۔ اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے  
**مینا**۔ طبعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ  
 ہواے شفاف کے مرنی کی شج رطوبت جلیدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صقالت  
 و جلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اُس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک  
 شکل مخروطی مہوم ہواے شفاف سے بنتی ہے جس کا سر حد قد چشم کے پاس  
 ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرنی پر جو درزاویہ مخروط کا ہوتا ہے اُس زاویہ میں شج مرنی کی  
 منطبع ہوتی ہے اور وہی مہوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر درزاویہ کا واقع ہے  
 اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جس کا اس مرکز  
 بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور شراقین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضور ہے  
**نامینا**۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے  
 کہ ہوا پہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برا نظر نہ آئے اور تارے  
 تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے۔ اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کرنا محال ہے۔  
 اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ چہرہ کی  
 آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے پھر تو کیا آدمی بلکہ ہاتھی اگر  
 بہمن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔  
 پھر اُس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں  
 طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہوا تو قسری  
 بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں کیفیتیں  
 نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداً ناقض ہو تا ہے چنانچہ اس جواب کا تعلق ظاہر ہے مگر اسکو انہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین نہیں نہیں اب آپ کہیے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

**الحال** کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کہنا لگا رہتا ہے کہ تا نا باشد چیز کے مردم گوید چیز را۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ جس کی غلطی ہے مگر واقع میں اس کا کوئی سبب اور منشا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سرب محسوس ہے اور فی الواقع اس کا وجود نہیں۔ تلاش و متبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلا ربوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُس پر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے ربوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو کبھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

میں۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِيْ هٰذَا اَعْمٰی فَنُفُوْثِیْهِ لِاٰخِرَتِہٖ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن و حدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہہ دینا تھا سو کہہ دیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

یا مقولہ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اُس کی شے محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و اقیاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مری کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر قدر متین قریب ہوگا ساق اقصر

اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور

زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے

اس صورت میں اگر شے مری کی اُس زاویہ میں منطبق ہو کر محسوس

نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعل بصری واقع ہوتی ہے

تو قرب و بعد کے وقت مری چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ

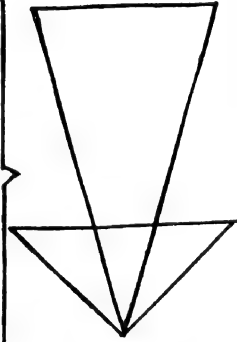
مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اسپر ہے کہ شے زاویہ میں منطبق

ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے

جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتے کے پاس یا جسم منحدب کو

ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ کو منفرد ہو سطح او جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے



اور اگر وہ نور عرض ہے تو اُس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض متقل  
اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے  
بھٹکتا ہے تو چاہیے کہ ہوا اُس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو  
وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی مستند اصل ہو کر ہر جگہ  
ہے وہ انوار مستند اقلہ ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا  
قائل نہ ہو گا۔

**دیواری سنٹ حالس ٹو اکٹر** نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین  
تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے  
اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں  
چاہیے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند  
پندرہ سولہ منٹ زحل کے پشتہ نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت  
یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ  
چاند بیسے مجرود دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے عرض  
کئی وجہ سے مذہب خروج شعل باطل ہے۔

**رہا الطباع** سو اُس میں یہ کلام ہے کہ آیا الطباع کے وقت صورت مہنی  
جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں  
سے فنا ہونا لازم ہو گا کیونکہ ہر واحد آن واحد میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں  
رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری  
صورت میں لازم آئے گا کہ ایک شے دو چیز میں ہو اور اگر وہ عرض بکراتی ہے تو

اس مقام میں شائع تجربہ کا قول البتہ قول فصیل ہو سکتا ہے اسلئے کہ جب تک حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو چنانچہ شائع مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں ہوا ہے اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔ اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و اشیاء منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے لے اور وہ صورتیں اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

**اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جلد حواس میں نفس محسوس کا وجود حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کا ن اور نفس بوئاک میں اور نفس لموس لامسہ میں اور نفس مذوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کیساتھ ملا پس ہو جائے کسی کی شیع آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُس کے پاس نفس مرنی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ قرب مانع البصار ہے بلکہ اُس کی شیع کا وجود ہوتا ہے شائع مقاصد ریح جو کہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملا پس مرنی نہیں اگر انطباع شیع کی وجہ سے مرنی شے خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ حاسہ بصر ملا پس ہے شیع ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ دراکہ اُس کے ساتھ ملا پس نہیں اور یہ مسلم ہے**

فی نفسہ وہ نہ حادثہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرد بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط متلاقہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زائد ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں جس میں شیخ منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفرج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اُس میں ہو یعنی جہاں چہر کی شیخ گنجائش کرے ہاں کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی۔ تو غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ ضرر و کبر خارجی بتلانے والی شیخوں میں اُسی قدر تفاوت چاہیے جو دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جاوے تو یہ بات کس قدر بدہمتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اُس سے حس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہیے کہ حروف اٹے پڑے جائیں جیسے آئینہ میں پڑے جاتے ہیں۔

### شرح مقاصد روح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب

رویت کسی شے کی اُس کی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوتی جسکی صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اسمیں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہیے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کی جاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اُس کی مساعدت نہیں کرتی۔

فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قریبه والبعید علی بعده فہذا الوجهان انما یلزمان من قال  
المرئی ہذہ المنطبعة فقط۔ واما من جعل النطباع الصورة الصغیرة فی الحدقة شرطاً لادراک  
المرئی الکبیر فی الخارج لایر علیہ ذلک۔

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے  
تو بھی اُس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعة  
اور درک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے  
جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور محقق طوسیؒ نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے  
اُس کی عبارت بھی تہیماً للغائدہ لکھی جاتی ہے۔

( ۱ ) اقول القاٹوں بالشعاع وہم الحکمار المتقدمون لایقولون بخروجین العین

الابالجاز کما یقال الضور مخرج من الشس والبطالہ بوجوب تشوشہ عند مہوب الراح لیس

بوار ولان شعاع الشس والقمر والنیرات لایتشوش بہ وایضاً قالو کان الشعاع جسمًا لازم

تداخل الاجسام ولو کان عرضاً لازم انتقال الاعراض ایضاً قالوا ان الشعاع من العین

کیف یصل الی السائر دفعةً فان الحركة محتاجة الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم

علی سائر الاشعة وکل لایقولون فی جوابہنا کہ ہوا الجواب بہنا وامتناع رویۃ نصف السماء

بشعاع الحدقة دعوی مجرودة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب واذا جاز نور

سراج صغیر ان یفنی ہوا ریت کبیر وجدرانہ ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس

بمستبعد واستدلوا علی کون الابصار بالشعاع بالشرط کہ یكون البصر فی منور ولو لولان شعاع البصر

والضور من جنس واحد لما کان بعضہ معیناً فی افادۃ البعض وایضاً کما یقع شعاع الاجرام النیرة

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرئی متصف باوراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقہً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل مذہب الطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شیخ محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجریدؒ نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدام کو سمجھا نہیں مقصود ان کا یہ ہے کہ صورت مرئی جب اٹھ میں ترسم ہوتی ہے اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبقہ اس احساس کے لئے فی الحقیقہ آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اس لئے کہ گو شیخ آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس ہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقہ وہ محسوس نہیں ہوئی جسکا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے بطرح مذہب الطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازیؒ کی تقریر سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار من قال ان يخرج الشعاع عن العين وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار

عند هبوب الرياح ولا تمنع ان يرى نصف السماء لا تمنع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه

الاشياء او يؤثر في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا۔

(۱) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والا لما ادركنا العظيم لا تمنع الطباع العظيم

اُن کا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلیبہ۔ مشیبہ۔ شبکیہ۔ اور تین طوہتین ہیں۔ زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعاعیں روشنی کے نخل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلیبہ کے سامنے کا جڑ شفاف ہے اور وہاں سے رطوبات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع ہوتی ہے جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرنی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور دماغ اُس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصور مرنی کا اُس سے ہو جاتا ہے اصل مرنی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرسم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اُس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی اس تقریر میں دودعوے ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اس کے کہ خارج والی چیز محسوس ہو املول قابل تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رتقہ بلکہ اصل مرنی وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکس ہریت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لئے ہے

**غرض** دوسرے دعوے کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے اگر کہا جا کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اُس کا یہ جواب دینگے

انعکاس وانعکاف ونفوذ فیما یمکنا ذیہما من الاجسام الشفافة لبقع شعاع العین مثله بعینہ  
کما تبین فی کتاب المناظر والمرايا وبالجملة الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشغال بغير مناسب  
لہذا الموضع فلیطلب من الصناعة المخصوصة بہ -

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابہ وبنیوا السبب فی رويۃ العظیم  
من بعید صغیر او الباطلہ باتناع الطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لا یشترون فیہ  
الطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بالانطباع شج منہ وعل مقدار الشج علی صغیر محله  
لیقتضی ادراک ذی الشج علی عظمہ وذلك کما یطبع فی المرآة نصف السمار والاجرام التي فیہ  
واما رويۃ القریب علی قریہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد ففعل الملتصق فی العین کیون علی حیثیۃ  
یفتید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنه استبعناہ مع اننا نری التفاشین  
یتقشون صوا الاجسام علی السطوح علی وجہ یدرک الناطق فیہا اعماق تلك الاجسام والبعاد  
باینہما -

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال  
ہی احتمال میں چونکہ رد و قدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے  
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے  
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے  
کہ واقعی در حقیقت بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی  
اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا  
کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے محدثین

متبلا ہو تو اُس کا اعتبار جاتا رہیگا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی  
 نرم گوشت عقل مند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلندی پر ضرور ہوگا اور یہ  
 دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دو بین کہ پاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق  
 پڑ جانے پر کبھی اُس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اسلئے کہ مشق سے  
 صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں  
 نقطہ جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے  
 یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر  
 شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُسکے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ  
 صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے  
 یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بداہتہ کا اپنے  
 ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ شیش  
 میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جا کر منعکس ہو کر سیدھی ہو جاتی ہے  
 تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبری کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو الٹی  
 سمجھنے میں تامل کیا انکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اُس الٹی تصویر کا  
 محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت  
 بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت  
 اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ  
 میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔  
 اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جا  
اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی لبصر کار اس یعنی مرکز بصر  
کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اس لئے اس کا جبر نقصان عینک سے  
کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شکلیہ پر  
روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے  
وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اس کا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں سکتا  
کہ نور لبصر جس قدر چاہے اس پر پڑے اور اس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع  
ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین اس بات کو  
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق  
کہتے ہیں کہ اس کی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے اور اُس پر یہ حکم لگاتا ہے  
کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جس کو میں ادراک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ رو بہ رویہ  
ان چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ ان اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ  
ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جیدہ  
یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج  
میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا و ماغ یعنی اس نرم گوشت کا نام ہے  
جس کو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اس کو سیدھی سمجھ رہا ہے  
میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف  
واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سید  
 نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو  
 دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے  
 نیچے ہے اور تمہاری آنکھیں اُسکی تصویر الٹی ہو اور جبکہ جہاز کا پینڈا پانی سے لگا ہوا ہے تو جیسا پینڈا  
 پانی کو اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر  
 کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب سمجھا  
 مگر قرآن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر ان کی گئی۔ اہل دانش  
 سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اٹلے کو سید ہا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو  
 کیا حس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا  
 ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے  
 کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی  
 عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہہ دیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے  
 کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔  
 مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے  
 بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں ان کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندن نے مذکور  
 نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھینچ سکتی ہے چنانچہ ایلی  
 صاحب نے شہر ہمتنڈ کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس عجائب  
 سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

کلڑی پہنیں گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طیب وہاں موجود تھے انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ کلڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُسکے گلے کا پھولنا اور یتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کہا مال استقلال وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے گلے پر مارا کہ کلڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ کلڑی کو حلق میں پہننتی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونیکا اُسی پر سمجھا اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہنجیالوں پر انکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اُنہیں کی تقلید کریں گے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کریں گے۔

**چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندن نے**  
جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پرائی تصویر نقش ہوتی ہے مگر نہتے  
اسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کسی یا مینر مثلاً سیدھی ہے اور اس  
امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں  
سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہو گا جسکو

ہے اسلئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو  
اُس میں صورت دکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیے کہ شبکیہ  
بھی نظر آئے اس لئے حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے  
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس  
اسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے  
جو بالکل آسمان محسوس ہوتا ہے اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کہہ دیا  
گئے پھر اگر کوئی چیز اس کے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب آنکھیں  
کھولتا ہے تو بشرط عدم حامل اسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان  
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑی ہے اور آنکھ  
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اس کے  
آگے گئے دہاں دکھائی دیتی ہے اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان  
کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور پھر  
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے فقہاے بصر ہے مگر اس تصویر  
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

**یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر برسم ہوتی**  
**ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ**  
**اُس فضا اور خلا کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی**  
**تصویر کچھ نہیں سکتی لہذا کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے۔**  
**اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں**

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر استقامت آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھینچ سکتی ہے اور چوٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چوٹی برابر اُس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھینچے تو چوٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہو گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو تصویر وہاں کھینچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑا کرنے والی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو ادراک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا ہے جیسی مرسمہ ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چوٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنکی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئے گئے ذہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سواے دماغ کے مقدار بڑا کرنے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہے نامعلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل اسکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر زنگدار چیز ہے یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُس پر مرسمہ ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش

کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اس کے فرق آجاتا ہے تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہیے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مردک چشم سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہیے کہ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں مانتا بلکہ انداز ہی ہو جائیگا یا دونوں تصویر کو ایک دیکھیگا خواہ نفسہ یا بذریعہ آلات کے ایک آنکھ کے ڈبیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھ کر اسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں انگوٹھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو تو دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگوٹھی کے طرف لی جائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی دکھائی دینگیں یہاں تک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبیہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہم شکل ہونا دونوں کا اس وقت بھی تھا جب یہ انگوٹھی کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

ایک پردہ شبکیہ ہے جس پر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہیے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہوجاتی ہوں  
**اس کا جواب** اُن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ  
 دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں  
 کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہر ادو شبیہ کا ایک نظر آتا غیر ممکن  
 معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہوتی  
 ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب چیز دونوں کا علیحدہ  
 علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

**دو عکسی تصویریں** ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر شے  
 ہونیکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہیے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں  
 کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونیکی وجہ سے دماغ میں چار بمشکل  
 صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں بمشکل ہونیکی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب  
 بمشکل بھی ایک نظر آنا چاہیے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے۔

**حاصل** یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر  
 آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہئے  
 کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بدہتہ باطل ہے اس لئے  
 شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و ثالی کے  
 صحت میں کوئی کلام نہیں اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے  
 کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی مینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اسکو دو شبیہ

میں۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے میں کچھ خبر نہیں ہوتی۔  
 نامینا۔ حکمانے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زندہ  
 ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ مل و نمل وغیرہ میں اسکی تصریح ہے اس قسم  
 کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے  
 صادر ہو سکیں۔

میں۔ مل و نمل میں نامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ  
 لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ کچھ کرتی ہے حکمت اور  
 صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے  
 نامینا۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علما  
 ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود  
 دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو غیر ایجاد خالق کے  
 موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لا یشد منہ الا لواحد کے رو سے عقل اول کا  
 پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہو گا و مدھی بالاضطرار نہ بانتیار اور اگر افعال لمعی ہیں  
 حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اس میں  
 عقل لگائی نہیں ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ  
 حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو  
 آپ کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

ہشکل پہانا اور قبل اُسکے ہشکل نہونا صحیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس اگلی کی صورتیں وہاں  
 تشکیہ پر ابتدا سے انتہا تک درسم میں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق  
 کی گئی ہے اُسکو عقل سلیم سرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن  
 نہ ہوا کیونکہ الطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں۔  
 دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل  
 ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی۔ یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم  
 حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے  
 روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ  
 پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

**نامیہ**۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک  
 چیز دو نظر آنا چاہیے۔

**نامیہ**۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی ٹکرا اُس چیز پر ملتے ہیں  
 جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے  
 ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

**نامیہ**۔ آفتاب جو جب تحقیق دیوری رنٹ جاس صاحب کے ساڑھے دو کروڑ  
 میل دور ہے اُسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمش بہر کی چیز کو بھی ایک تو ان دونوں  
 رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے  
 دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دویریں آنکھوں کو  
 کتنی حرکت دیکھتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

اُسکو بھی اپنے مکمل پر مکمل کرتا ہے۔ پھر اُس کا صدر جب اُس عصب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کپکنے سے ہوا کرتی ہے۔

بہرا۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اسکی مختصری تعریف کیجئے  
شنوا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تھوج کا ہی نام ہے جو ہوا میں ب  
قرع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے اُسی قرع و قلع کا نام رکھا ہے  
مگر صاحب مواقف رحمہ کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوا فی التحقیق تھوج آواز کا  
سبب قریب ہے اور قرع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی  
یہی ہی ہے محتاج تعریف نہیں۔

بہرا۔ یہ عجب طرح کا یہی ہے کہ میں بہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا  
جناب اگر آپ کے پاس یہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اسکی تعریف بیان کر کے  
سمجھائیے۔ اور میں یہی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے قہوت  
صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے یہ ازہل شے کے اگر اُسکا تصور یا وہ  
بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور عتسا  
بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف؟ جو کہتے ہیں کہ وہ یہی ہے محتاج بیان  
نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہت کی وجہ ضرورت بیان  
نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے  
کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو  
بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

## مادر زاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔  
بہرا۔ بات کیا اور سننا کیسا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرینکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلایئے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اس میں سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متعاد میں سختی سے قرع و قلع ہونے کی وجہ سے ہوا جب مضغظ ہوتی ہے تو اُس میں تہوج ہوتا ہے پھر وہ تہوج بشکل خاص پھلتا جاتا ہے یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی

جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے انہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے کڑی کے باریک جانے کہ تھوڑی خفیف ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کی کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اُس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اُس کا تموج کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اُس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کر لے جبکہ حروف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر دوسری خاص حرکت اسکے بعد کی جائے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے چنانکہ ایجاد تار برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اُسکے موجد نے اُسی سے کمالا بغور غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے۔ اسی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برقی کی ہوا میں ہوتی ہے اُسکو آواز کہتے ہیں اور جسکے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگئی ہو اُسکو سہرا کہتے ہیں۔

**شنوا**۔ جناب بات تو آپ نے معقول تہائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر یہ ہے کہ اسکی توجیہات میں آپ اوقات ضائع نہ فرماویں مجھے یقین ہے

بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جبکو ہر شخص جانتا ہے  
اسکی ماہیت معین نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک  
بیان کئے جائیں حالات کہ نہ اُنکو دیکھنا دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنو۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک  
کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہو سکتا ہے نہ لامہ سے  
نہ ذائقہ سے نہ شمار سے بلکہ اُس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔  
بہرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنو۔ ایک قوت حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بہرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا  
سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اُن دونوں میں ایک بھی عمر بہر سمجھ میں نہ آ سکتا۔

شنو۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کر سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل  
مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق  
واقع کے ہو گا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اُسی جہالت  
رہو گے تو عمر بہر جہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا۔ جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت

غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل  
میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اُنکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے  
تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اُنکو کمال درجہ کی عقل  
عنایت کی ہے اسلئے اُنہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنیکی تدبیریں کی جن پر

جو ہیں معلوم نہیں۔

بہر اے مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُس کا تصور مجھے ہو مگر وہ اب تک نہ ہوا پھر سبب اُس کا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اُس تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جس کا علم نہیں خیر اُس کو بھی مان لیا مگر آخر اُس کا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہو گا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف اور باتیں نہیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک محفل میں اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک انکی آواز نہ پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اس لئے کہ اُن تموجوں کے باہمی احتلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اُس سے کوئی بات نہ بن سکیگی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جسکی طرف متوجہ ہوتا ہے اُسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اُس تموج خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شائع تجربہ نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا شکل شکل خاص حقیقتہً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہم نے مانا کہ وہ شکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ چنے کا تو انکو بھی اقوار ہے اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مغائر دوسری کے ہے پہلے چھا

کہ جوبات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُسکو کچھ تعلق ہوگا اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنگا بے اختیار ہنس پڑیگا بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے۔ آسانی شکل موج قبول کر لیتی ہوگی لیکچ موج ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں۔ خلاف خلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسوجہ سے موج ہوا کا جسم پچھو نہیں ہوتا اس صورتیں بھی ہوا کے بہنے میں بھی موج پیدا ہوتا ہے اُسکو سبب رطوبت کے آسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس موج ضعیف کو یہ موج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اُس موج کی باوجود عدم معارض کے آخرت بدیج گھٹی جاتی ہے اور موج کسی حد تک جا کر فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوئے پانی کا موج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

**شنوا۔** گویا ہر عقل گواہی دیتی ہے کہ موج ضعیف کو موج قوی فنا کر دے مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے موج باقی رہیں اسوجہ سے کہ موج صوتی کسی خاص قسم کا موج ہو اور موج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ موج محسوس ہے اور یہ موج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں بہرا۔ موج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب موج صوتی کی خصوصیت اور ماہ الامتیاز بتائیے۔

**مشتوا۔** عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

شنو!۔ چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آوازیں آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا۔

بہرا۔ قرع و قلع عین سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور تموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے کل ٹپری یا ہوا میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوئی تو اُن اجسام کے ساتھ اسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آوازیں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھو گا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونیکا کم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونیکا کم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا کم بتلایا جا مجھے یقین ہے کہ اسکا کم آپ ضرور بتلائیں گے اسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا کم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھ ہو وُ نسے سنا چنانچہ دعوے ہے کہ الہیات کے کل دلائل بتیہ میں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا اور اک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائیے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سبے ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تماز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع او محل ہر ایک کا وہی ایک ہوا ہے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ موج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پہیل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پہیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پہیل تا ہے تو اگر ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا د تو چاہئے کہ دو وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ موج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعد دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال موج میں کتنی ہی سرعت فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورت میں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے اسطور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے او دھر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت او دھر الف اور ادھر ح کے وقت او دھر لام سنائی دے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہوا اور سمجھ میں نہ آئے۔

شنو۔ جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ موج تدریجی میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بہرا۔ جب موج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع نقیضین کا اعتراف ہے۔

وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حدوث آواز کے لئے سوائے قمر و قلع دوسرے جسموں کا شرط یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے کافی ہے۔ صورت اولیٰ خلاف واقع ہے اسلئے کہ سیٹی کی آوازیں ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دوسروں کا قمر و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجود زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ یہاں قمر و قلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شارح تجرید رحم وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقارن مفرق کی قارع کے ساتھ اور مقاومت مقلوع کی قلع کے ساتھ شرط ہے اسوجہ سے رونی میں قمر و قلع ہو تو آواز نہ آئیگی۔ اسیں یہ کلام نہیں کہ حکماء نے رعد و صائقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے اُس سے ابریں قمر و قلع ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات ہیں جسکو ہوائے مطوب کہتے ہیں اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء ایسے ہیں جیسے رونی کے اجزاء دھنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔

مولفؒ نے ادا کیا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کیساتھ میں کبھی پڑا پڑھا کہ ایکبارگی چھوٹے چھوٹے زم اجزاء مثل رونی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ تھے ان اجزاء کے حامل ہونکی وجہ سے برابر محسوس

کے فعل کو اُس کی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پھر ہر عقل کے کام بالتفصیل بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کار و بار عقل مآشر کے متعلق کئے جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا یا عقل مآشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا میں بہمدعویٰ ہے کہ الہیات لیات و قطعیات میں خیر مضائقہ نہیں وہ لمی ہی ویسی ہی ایک آدمی یہاں بھی لگائیے۔ وہاں تو یہ لم حمایت کیا کہ بوجہ تجرد اور تو معد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں کیا کہئے گا اجسام متصاومہ اور صوت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں یہ عرض وہ مرئی لموس ہیں یہ مسموع۔ اگر تصادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت تاس کل نام ہے جو انتزاعی ہے اگر انتشار انتزاع کو دیکھیں تو دونوں جسمیں ایک قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔

**سنو** - بیہات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان سے ہے کہ نظر و فکر کے ایک بات معین کریں۔

**بہار** - حضرت پیدہی اگر ہے تو وجود آوار کا ہے کلام اُسکے تولد میں ہے کہ قریع و قلع سے جو توجہ پیدا ہوتا ہے اُس میں آواز پیدا ہونے کی وجہ اور اُسکی حقیقت کیا ہے اسکے نظری ہونے میں کیا تا مل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بیہات کے حقائق وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پھر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے (تو کار زمین را بنحو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بیہات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں متحیر ہے اور خوض و فکر

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ جو نقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنو۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ

نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنو۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں چیز

کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات شخصہ کو حذف کر کے کلی بنالیتے اور عقلی

ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔

شنو۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف

اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اُسکو دوسری

صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا نقل میں ہو یعنی دو صوت

ماثل فی الحدت یا فی النقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف

کہتے ہیں مقصود یہ کہ حدت اور نقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اُس پر مبادق نہیں آتا

کہ احد المائتین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت

مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے ماثلت نمکوز

کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ او

گرائی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور رازی و کوتاہی آواز حرف

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے ترنہ ہوئے اسلئے اسکو ابر کسب میں تامل  
 ہو واجب نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابریں کھڑے ہوئے تھے اور اس کے  
 حالات دریافت کرنے لگے اسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح  
 مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب  
 ہو گئے اور مسجد شریف میں بتدیج ابر بہر گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ گھٹنے  
 لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ  
 عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اُسی قسم کے تھے جو  
 پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزائے  
 دخانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روئی کے مقاومست انہیں نہیں ہو سکتی  
 اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزائے نرم بق کے سخت جسم کے ساتھ  
 مقاوت نہیں کر سکتے باوجود اُس کے وہ آواز جنہاں تک سخت اجسام کے تصادم سے  
 بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومست فوت ہے  
 بہر اگر آواز کے لئے موج ہوا کا شرط ہے تو چاہیے کہ افلاک کی  
 حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکماء کے قائل ہیں چنانچہ شرح موافق کے  
 حاشیہ میں چلی رح نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُس نے  
 عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکاوت قلب کی وجہ سے  
 افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آواز سنی اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے  
 غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیفیت سے ہے برخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شراح مقاصد نے اُسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذواجزا ہے جسکا اندازہ اُسکے اجزائے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گرنے سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس جز کا کل چار چند ہے۔ شراح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اس میں گئی جیسے جسم کی مقدار بواسطہ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہیے کہ معروض حروف کا کیفیت صو تہ ہو جس میں اجزا نہیں بلکہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو انہیں بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذواجزا ہے نہ معروض پھر کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جو ہر ہے اور وہ ذواجزاے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدابیط ہے ذواجزاے مقدار یہ نہیں اور حروف اجزائے مقدار یہ کلمات میں اس اعتبار سے قول کا مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب رہی یہ بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی اعراض

نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونے کے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اسکا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شارج مواقف نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور جہارہ و خالیغنی بلندی و پستی کے مسموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع بھی نہ ہوں تو محسوس مدرک نہ ہونا انکا لازم آئیگا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

شنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑا دیں گے کہ وہ کیفیت مسموع ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اسلئے کہ میں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اسکو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولہ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز

سمجھیں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اصنافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرمادیجئے کہ وہ آواز کس چیز باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرمادیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ خلق سے ایک ہوا سکلیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر خلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونی کی کیا وجہ شنو!۔ آپ جو کھانستے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُسکا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یادِ خانہ و من گردِ جہاں میگرم      آبِ در کوزہ و من تشنہ دہاں میگرم  
بیشک میرے خلق سے ایک چیز ماس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ خلق چہل جاہل گابا گاب مجھے یقین ہوا کہ یہی آواز ایک انچھ موٹی ہے کیونکہ خلق کے سوراخ گوبھر دیتی ہے اور غالباً اُس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اُسکا خلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جس کا خلق میرے خلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہر حال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لوں گا۔

وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اُس وقت یہ تو ضرور کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور حجتی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اسمیں وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں اُن کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ یہی کہہ کر ٹال دیں تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو بدانتہ و ہم کہوں گا۔

شنو! جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی آپکو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپکو اس شگفتہ باغ میں داخل ہونیکا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صد ہا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و نثر سے بخوبی خبردار جبکی الپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلادے مگر کی گٹگری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت درونیا سُر ملی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گاہری ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہو اُنکی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہلات ہیں یا چیتاں یا میری ادراک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری

گانا ان کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کیونکہ صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کیونکہ معنی سے کیونکہ نظم سے اور کسی کو کس چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اسلئے کہ کسی میں وہ تلمذ و غیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے نفسی بہ حال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جا تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گارہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ کثیر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں بتائیں گے اگر کثیر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُس کو دوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

شنو! جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہو گا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواسِ اربعہ سے متعلق ہو گا جس سے آوازِ ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ کا ہر بانی اس میں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالمِ سموعات کیا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

**غرض** وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسنِ فصاحت اور اشعارِ فصیحہ سے اہلِ جالبہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بے تاب ہے وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھ کر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نامیاد کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست ہے شاعر کی طبیعت پر مذاقِ شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغتِ اشعار پر عیشِ عشق کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازمِ موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض حسنِ پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقشِ دیوار بنا ہوا ہر نفسِ خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اس میں متقی بھی آن بھنسا ہے جو بتیغِ راز ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعض ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُسکا

کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم جائیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو۔ اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے غرضتہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنی ذاتی تعین سے متعین ہے اُسکے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہو چکے پہلے سے گاہری تھی تو اُس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھتا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وگاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہیگی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت معرفت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورتہا جس سے ان صور حادثہ میں اُسکا تجلی ہوا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورتہا تھا بعد حدوث و فنا ی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر منار صوت معلوم ہوتی ہیں سوا اسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورتیں باعتبار ایک

کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوتیں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔ اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صوتوں پر منبسط اور محیط ہونگی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُس کا ظہور صورت جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُس کا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امر غریب اس کے ساتھ ملے اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں لازم آئیگا کہ باہیت غیر تعین ہو اور تعین باہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقضیٰ یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منضم کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئیگا کہ تعین باہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اُس کا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی تعین ہوگا

اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

بہرا۔ اب بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہیں یا زانی۔

شنوا۔ موافق میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدولین میں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامتہ ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے طا طا وال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آنی مشابہ زانی ہیں مثل را حانہ کے جنکے افزا دانیہ چند بار متوار دہوتے ہیں۔

بہرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع قلع آنی ہیں جبکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع و صول کا نام ہے اور قلع لا و صول کا نام جو دونوں آنی ہیں پھر حروف زانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامتہ کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صامت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سب میں معتبر ہے پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تماز کیسا اور اگر اعدام اضافی لیا جائے تو بھی صوامتہ تین سے زائد نہیں ہو سکتے خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آئی ہے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے یہ کیا یہ غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے

تین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسوجہ سے کسی کا حل کسی پر نہیں ہو سکتا جس سے باہمی مبالغہ صورت ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی مبالغہ سے نفس صوت اسے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جنکا منبع اور نشاۃ ہی ایک صوت ہی جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشابہ نہیں ہو سکتی اور جو مشابہ ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر چند اوصاف و اضافات ان میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گونا نام اور تعین جدا کیا بلکہ وہاں ہی سمجھا جائیگا کہ برف منظر اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف تعنی وغیرہ میں تنزل کر کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرفت ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت ان صورت خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اس نے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گہس جاے یہاں تو وہ تمام حالتیں

ہر ایک جز میں ہو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مائل مستقل قائم ہے اور جہاں تک  
 ہو اور حرارت ہو میں پہلی ہوئی ہے لائقہ و لائقہ امثال ہو اور حرارت کے قائم ہیں  
 اور ہر آن میں تجدد و امثال اُنکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں  
 اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہوگا کہ ہوا سے مخلوق  
 میں لائقہ و لائقہ امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ جب کان  
 کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے  
 صدا با جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور  
 باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ  
 بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ  
 کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدد و امثال ثابت ہوتا جیسے صوفیہ تمام  
 اشیائیں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا پھر دوسری  
 آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس  
 ہر آن میں ایک جز ہو یا میں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں  
 اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جائے  
 ابتداء تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر سمجھی جائیگی پھر عمر کو کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹکی  
 کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ  
 ابتداء سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گویا تو اردو تو الی امثال کی وجہ سے ایک  
 سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پہنچ  
 و قیوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے

بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک  
 موسومہ تموج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو  
 بگاڑینگے لئے کافی ہیں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی  
 جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکڑا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم  
 لطیف جب کثیف پڑ کر کہاے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی  
 تو وہ تموج خاص جسے مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اسکی پریشانی  
 موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و تموج سے بات بگڑ جائے  
 ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں  
 راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور  
 ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہوگا  
 تو ملزوم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات  
 یعنی حروف مجتہد کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجوہات کا باطل ہو گیا۔ اور  
 یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون  
 اُنکا کو سوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلئے کہ جب  
 وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت اینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق  
 متکلمین و علما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں بیجا  
 دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے  
 اُسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے  
 خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا گون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ متموج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیے کہ سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اُسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہو گا اور حقیقی متکلم سب کلام ہو گا یہ متکلم غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ متموج ہو اکانہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جو ہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُسکے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ مکہ مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدء فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُسکو تشخصات خاص عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑئیے اب یہ بتائیے کہ بات کر نیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزا کیلئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی بانحاو رہ اُکو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُسکے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اُسکے عوارض خارجیت کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رنگی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا متحد ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بہر حال ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت متحدی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور شاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں متحد و امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا اور ہوا اسکا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ نور جسم ہے اور ہوا اسکا محل ہے کیونکہ جس طرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ تو ہوا کو بھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ فلت محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جائے جب بھی اُس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جسکی ادیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پہاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ علمہ کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت جسم کہنایا حالانکہ جب تقریباً لا اسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کینچنے

ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

**اگرچہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی تو فی لیل**  
 نہیں ہوا سے اس کے کہ اتفاقاً ہوا رگبذ صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی  
 آواز سنی جاتی ہے اسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا  
 یقینی ہے یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے، صرف آثار و قرائن سے وہاں  
 استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اس لئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور  
 دلائل راہبہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہ ہوں ثبوت اسکا اس مثال سے  
 ہو سکتا ہے کہ دو شخص شکار کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تھامی آثار و قرائن مثل  
 سدا، تشتم وغیرہ موجو ہوں اس سے بظاہر پہچان معلوم ہوگا کہ دو نہیں دو نو کے  
 عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خوف و شانہ عداوت  
 کی نمایش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود چھپا  
 کہار یا شوں کے جھمنوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل  
 راہبہ مفید قطع نہیں۔

**اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ**  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و  
 انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہو حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت  
 نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جیتک کسی جسم کو  
 بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اُقتوت  
 یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جو ہر ہے جب آواز وہاں

ذاتی کلام کی تخیل حالت مخاطبہ پر نظر اٹھاتا ہے کلام میں وہ جو کچھ کہے اسکو سننا اور  
ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سو ان تمام افعال کی طرف توجہ نفس متوجہ  
رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر  
آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اس  
اُن میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف  
افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر اُن تمام افعال  
کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہو سکتی  
کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے  
ہیں اور سو اسے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر  
ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔  
بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے  
بات کرنا محال ہے۔

**شنوا۔** لا یصدر عن الواحد الا الواحد مُحَقِّقِین کے نزدیک مخدوش ہے تو  
جائز ہے کہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئے امور کو طرف آن والہ میں  
نفس توجہ کرے تو مُحَقِّقِین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

**بہرا۔** اگرچہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسئلہ مقدمہ کو بگاڑا مگر  
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں  
کوئی طریقہ اس کا سیکھ جاتے اور اُس پر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہماری پاس تو  
یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھ کر منہ چڑھا

پھر چونکہ آوازیں انتقال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ  
 اوپر مذکور ہوا۔ اسلئے وہ متحیز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین والا تحیز بطاہر اُسپر صادق نہ آئے گا  
 مگر تحلیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس فراغ مہوم بھی وہاں صادق  
 آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والا جسم متحیز کی وجہ سے ہلکا  
 اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔  
 پھر اُس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع قلع  
 سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق  
 اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی  
 آوازوں میں بھی باہم متخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جیسا اتحاد  
 جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی  
 کی آوازیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے  
 جسکا اطلاق تمام آواز و نپر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی  
 وہ آواز جزئی جتنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک  
 نہیں اسلئے کہ اُسپر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اُس کا  
 اُسکے وجود پر دلیل تین ہے البتہ اُس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے  
 اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض  
 کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی  
 اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی  
 موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیز اُس کا

جو ہر مٹی تو زمین پر اسکا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب باہیت لازم آئیگا اور جو ہر مٹی سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جو ہر لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیسا ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جو ہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجہر ہے جو جائز ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پٹریا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اسکا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائیگا۔ اور پانی کو نگین کر دیگا۔ یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیسا قائم ہے بلکہ اس رنگ والی چیز کے اجزاء میں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اس رنگ والی چیز کے مستقل اجزاء میں ورنہ احتمال جو ہر کا عرض کیسا تھا یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعت کرے اور وہ تمام اجزاء پانی سے علیحدہ کر لے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکل جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزاء میں متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جو ہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے عرض جسم نگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جو ہر ہو اور ہوا میں حلول کی ہوا اس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً ان لوگوں کے مذہب پر جو اس کی جوہریت کے قائل ہیں۔

وَقَالَتْ فَمَلَّةٌ لَا يَمُوتُ مِنْهَا شَيْءٌ -

**الحال (آ)** اگرچہ بیط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اُس تمام مکان میں  
بوجہ ت شخص ایک ہے۔ پھر اُس (۱) کی صورت ایک ہو پھر نہیں جس کی سماعت  
بالکل کند ہے اُسکے پاس اُسکی صورت کچھ اور ہے اور تیر سماعت والے کے  
پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہو گا غرض اُس آواز (۱) کا  
اثر کہیں یہ ہو گا کہ سُنتے والے کو ایذا ہوگی اگر تیر سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہو گا  
کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس  
اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس  
اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کہونکہ اختلاف لوازم آثار اختلاف  
لذوات پر دلیل ہے اگر مبداء اُن آثار مختلفہ کا نفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو  
چاہیے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبداء نفس (۱) نہیں اور  
چونکہ آواز اور ہمزہ بیط ہیں تو سوائے اُسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں  
کی طرف منسوب ہو گا جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور  
میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (۱) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس  
(۱) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں  
قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ  
ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اسلئے  
کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور مثلاً اُس کثرت کا صرف اعتبار  
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بکثر اعتبارات اور

وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں آدمی اور ہزاروں حیوٹیاں وغیرہ جوفورجکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ اب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول نفوس آواز بیٹھ ہے اسلئے کہ اگر وہ جہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر غرض ہے تو متو کہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پھر ہمزہ جسکا آواز کا فو کہئے یا کیفیت وہ بھی بیٹھ ہے غرض (آ) جو مسدود ہے ہر طرف سے بیٹھا ہے اسنے بڑے چیز میں جسکے اجزاء ہر الا تو دور تھی میں متدہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ متحد چیز کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جزو مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو یہ بات وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سنے گا حصر قوی ہیکل شخص اور چوپڑا لڑکا ایک ہی سنتا ہے اگر ایک ایسی نئی بنائی جائے جسکے سر سے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ مصغیر پیش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہ ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اس نئی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہ ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ حیوٹی بھی ایک ہی (ا) سنے گی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو ہزار وار ہے ہی حیوٹی کی سماعت سو وہ آئے تشریف

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اس جمیع الوجوہ عین صور تفصیلیہ نہیں ہر چند انہیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اسپر آثار مرتب ہیں اسوجہ سے حل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا ان صورتوں کیساتھ اتحاد حلولی نہیں جس سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جائے جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش نیکی میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز۔ واحد شخصی متعین بالذات ہو اور متکثر بھی ہو اور اس کی تمام صورتوں میں مفارقت باہمی ہو اور وہ واحد نہ انہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ انہیں حلول کرے نہ انکے ساتھ متحد ہو اسلئے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنو گا میتک آپ آواز کا وجود دو گونہ کے چیز میں نہ ثابت کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا خیر اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ متقل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ آخر خیر کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اس مکان کو جہیں سنا گیا دفعتاً کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس مساحت کل خیر کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنی تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی ہی چھوٹی مقدار ایجاے وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ کمون اس کا

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (۱) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعہ ہیں جن پر آثار واقعہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (۱) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الاجزاء کو اور جزئی ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیرین اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُس نے اُن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر نشے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اِسے اُس کا وجود محال ہے۔

**شنو**۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سُنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں خدا تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہر طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہیں اُسکے وجود میں ذرا بھی شک آئیگا گو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُسکی بدہمت کے قائل ہوتے اُسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اُسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عطا فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحُورُ وَلَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ اور سوائے اُسکے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے مونثکافیاں کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکیں گے۔

**الحال** کہنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد دنیا کو ادراک بصر ہو گا نہ سہرے کو ادراک سماعت نہ آئیں کو ادراک شمع رواج کا نہ عین کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا اعتبار کل ادراک جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراک

ایک آنی حرکت خلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اُس کو اجزائے متعین ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقدار یہ کی ہے تو حرکت اُسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں ہے کہ حرکت اُسکی ارادی نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔ اس واسطے کہ صرف ایک جانب اُسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ اُسکو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اُسکے اگر قاسر قزع قطع ہے تو صرف آگ کی جانب حرکت چاہیے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت اُسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اُس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوا کا اُسکی استعداد کی وجہ سے آنا فنا ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف معدوم ہو اور دوسرے اجزائے موجود رہے۔

**العرض** حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اُسکی حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا شخ عصبہ کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے اکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیے پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ معقول ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا تکثر ہونا یا نہ ہونا محال ہے حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیوئی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کون مانے ہے کیونکہ لاجر فی التصور مسلم ہے۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑوں آدمی پیدا ہو اور اُسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اُسکو اعجوبہ بنا نیوالی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا حالانکہ اُسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑوں آدمی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سواد و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اُسکے ذہن میں آئیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُسکو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُسکے ذہن میں وہی چیز آئیگی جو اُسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کریگا۔ جو دو جموں کو علیحدہ کر نیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کریگا سر یا کچھ پھر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرماوے اور سپیدی اُسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُسکو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بہادر اک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اُسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس سے سمجھتی ہے

نہ ہوں اُس حاشہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل رفتی رنگ - مقدار - اشکال وغیرہ صداد کلیات سے محروم ہے - ہر چند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ ہی مگر صرف اتنا جاننا کہ وہ کچھ ہیں علم نہیں ہو سکتا - علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعداد سے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سُنے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی - اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے جزئیات کا احاطہ یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی ہے جو اسکی ضد ہو - مثلاً عدم ہر چند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بجذوف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی ایک جوہر مجرد ہے قائم بالذات ہے نہ منقول ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کشیز ظاہر سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد جو باقی رہ گیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیا اسلئے کہ اُسکو عوارض مرنی سے قطع نظر کر نیکی ضرورت نہ تھی

**اس** سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر نابینا اُسکا ادراک کر سکتا ہے اور مواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا اس موقع میں

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ - علویہ - خفیفہ زندہ - متحرکہ تمام اعضا  
 میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی -  
 کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں -  
 کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں -  
 کوئی کہتا ہے میں ہی پیکل محسوس ہوں -  
 کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے -  
 کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں -  
 کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں -  
 کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے -  
 کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے -  
 کوئی کہتا ہے پانی ہوں - یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اُسکے سوا اور بہت  
 اقوال ہیں -

پھر یہ اختلاف علحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر ماد  
 ہے یا قدیم اور بعد فنا کے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں - اور تمامی افراد میں متحد الحقیقہ  
 ہے یا مختلفہ الحقائق اودہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں - کلیات و جزئیات  
 کو اور اک کرتا ہے یا صرف کلیات کو - اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ -

**الحال** ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکماء کے نفس  
 باواز بلند کر رہے ہیں کہ اپنا حال نہیں کچھ معلوم نہیں اگر براے نام کچھ بھی دیا تو  
 وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اسلئے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ ایسی وجہ اُس میں حکماء کے تین قول ہیں اگر اُس کا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکماء کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُس میں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نامیہا کس طرح اس کا ادراک کر سکتا۔

**الحال** ممکن نہیں کہ نامیہا کی عقل بصارت یا اُس کے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجرئی تصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹہری کہہ کر تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہو نہ یہ تھا کہ اہل البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسه لازم ہوگی جو محال ہے با این ہمہ جس قدر انخشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا مانا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اُس کو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزاء لایجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔

جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکما کا مذہب ہے کہ ذہن معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہے پھر ان میں بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیاء اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شبح آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی ذہن کا اس صورت حاصل کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت اور کیفیت انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں پھر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اسکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں حکما کا قول ہے کہ اوراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کا بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں انکا وجود محال ہے جیسے اجتماع التیضین وغیرہ اور نیز ان چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع التیضین محال وغیرہ پھر جب ان چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس نامطقہ میں اور معانی جزئیہ قوت وامہہ میں اور صور مادہ جس مشترک خیال میں اور

اس بات پر کہ خود حکماء کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں یہ ہے کہ جتنے اقوال حکماء کے ہیں وہ خود ان کے نفس کے اور اکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اُس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر انکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور اور اک نہیں اسلئے کہ اگر اور اک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے یہ حکماء کے نفسوں کا حال ہوتا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

**جسم طرح** نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اُسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اُسکے قائل ہیں اور یہ با بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے۔ جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور راہیت کیا ہے اب تک معلوم نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ علم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سمجھی جاتی ہے اس قدر تو ضرور ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوں گی ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلائی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے تیسرا تعلق احد ہا کا یا دونوں کا۔ مارتیڈیر رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ نور ایک

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے  
 دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے  
 نہیں آتی بلکہ اسکی شیع اور تصویر آ جاتی ہے جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا  
 ہے جیسے کسی شے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شے کا ادراک ہوتا ہے لوگ  
 اس غرض سے حصول اشیا باشبہا کے قائل ہو گئے ہونگے کہ وجود ذہنی  
 کے وقت اشیا پر جو ہریت صادق نہیں آتی۔ مگر ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے  
 کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں  
 دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر و کبر صاف  
 ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے  
 جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی  
 ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر  
 آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس  
 صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر ان اشیا کا متحرک اور مشغول اُس بخار  
 میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہوتا  
 وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار و الحجم چیزیں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں  
 کی شیع کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ اور جو لوگ حصول اشیا بانفسہ کے قائل ہو گئے  
 ہیں انہوں نے جوہر کی تعریف میں نقطہ اذا وجد فی الخارج بڑھادیا تاکہ جب تک  
 ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اسوقت بھی جوہر اُسے صادق آئے  
 اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لانی موضوع ہوتی۔

ذہن ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے کہ ذات و ذاتیات انکار وجود میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہر یہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے وہی ذہن میں بھی موجود ہے بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقابلیں اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقابلیں ہے جو لوہے کو کینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہر البتہ فرق اتنا کہ جذب حدید کے لئے خراج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علیٰ ہذا القیاس کل مابیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں ہوا و جس و حرکت و نطق جیسی ہوں گے کہ اُس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حس نہ متحرک نہ ناطق۔ اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشی عن نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجمال تفصیل کا فرق ہے اور مقابلیں کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید علیہر کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ نقصان نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشی عن نفسہ لازم آجائیگا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی

کیونکہ ماہیت کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جاعل سے متغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیاء کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی المحضاً۔ الغرض اُس اعتراض کے دفع کرینکے لئے کسی نے اصل شئی یعنی ماہیت کے دو طرف یعنی خارج و ذہن قرار دیکر ہر طرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ کیفیت ہی سے نہیں کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بواسطت عروق ناظرہ اُس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کینچنی ہے۔

**غرض** اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اُسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اُلکی شج۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اُس میں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کر وڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمائے بھی مسلم کر لیا ہے کہ ادراک اُس کا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملتفت الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احاسی میں ادراک کرتا ہے اُس کو نفس نہیں جانتا اور اُس کے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے

اور اُس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ  
ماہیت جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مسامحت ہے۔  
اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جو  
اسفارِ ربیعہ میں لکھا ہے حاصل اُسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی  
شے نفس کو حاصل نہ ہو نفس اُسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف طول  
و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیاء  
حق تعالیٰ کو بغیر طول و وصفیت کے حاصل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے  
چونکہ نفس بھی مجرب ہے اور حق تعالیٰ نے اُسکو صاحبِ قدرت و علم و ارادہ و حیوۃ  
وسع و بصیرت پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال  
میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُسکو دیکھ کر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل ملکوت  
کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں چونکہ نفس  
بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن غمت و سلطوت سے ہے اسلئے اُس سے  
بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُس میں پیدا کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اُس  
میں اور اُس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال و آثار اُس سے  
صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں  
نہ انہر آثار خارجہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ اللہ الّاک و اشباح و جودا  
خارجیہ ہوتے ہیں۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں

**الحاصل** دعوے تو وہ بننے چوڑے کہ نفس نااطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہو اور اُسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اُسکی حالت یہ کہ نہ اُسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اُسیں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کی اپنی صفات کا علم چاہیے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدد رک مدد رک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ اُنکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جیتک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب یہ کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہیے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسایاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اس لئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

**غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے نفس نااطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی وجہ سے مادر زاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بعبارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد وہلر وغیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت**

تو کہ چراغ بینی بچراغ چینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کر نیوالے اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعوے کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں نہیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک میں وقت ہو نفس نامقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اُسکی یہ حالت کہ اپنی صفت امتناع ہے یا کیف یا انفعال اُسکو خبر نہیں۔

**حواس** کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں انہیں تو اُسکو کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا ہے علم حضوری میں تو چاہیے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُسکے یہاں علم حصول ہی میں انکشاف بڑا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس نامقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرے میں تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

عند المذکر ہوتا ہے۔ حاصل اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق اور اکی اُس کی شج سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بقیہ راری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اُسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا اُسکے روبرو جب ہوگی شج اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اُسکو نہیں دیکھتا بلکہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ جو اس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہوا سکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جبکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکلانے کی ضرورت ہوئی چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الباری متنع وغیرہ میں اگر ان قضایا موصوع و محمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اُس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ علم اُس تعلق کا نام ہو جو اُس موجود ذہنی کے ساتھ ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایاے مذکورہ کے وجود ذہنی بنا چاری مان لیا گیا حالانکہ

مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں کیے جاسکتے اسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے حکماً اسکے قابل ہیں کہ اگر محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اسکے ادراک کے لئے اسکی صورت جس مشترک وغیرہ میں جائیکے ضرورت ہے جسکا مطلب ہو کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے خارجی کا ہیں اور اک ہوتا ہے آخر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے اور ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرنے کو ادراک کرتے ہو یا اسکی شج کو جسکا وجود جس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوائے حکمایا اُن کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں مقام تاریک میں بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک میں یعنی داغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان اگر کوئی صورت آجائے تو اسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صبح صبح بتلاؤں میری دانست میں اتنا ضرور کہینگے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے

**شرح مقاصد میں** امام رازی رحمہ اللہ کے سوالات کے جوابات میں حکما کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مدرک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مدرک کے پاس جاوے خواہ ہیں یا اسکے آلہ میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم اُنکا ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اُنکے حاصل ہونے سے حصول

کچھ بھی تصور کر لیں گے یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اُسکا اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہوگی ہذا القیاس صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اُس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود ہو جائے اُس سے وہ متزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دست میں اگر انصاف سے دیکھا جائے تو اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اُسکا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شے امتناع وجود کا منشاء انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ منشاء وجوب وجود کا ہوگی امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اُس کا وجود ذہن میں نہیں غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اسلئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جبکہ وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ اور فی الواقع اُن کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کانچ کو باریک پیسنے سے نہایت سفیدی اُس میں محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پیسنے کے وہ نہیں ہوتی۔ علی ہذا القیاس کانچ میں جب شق آجاتا ہے

ہنوز اُس کی ضرورت مسلم نہیں اس لئے کہ علم منجملہ اُن اعراض کے ہے جو نفس کو عارض میں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اس لئے کہ حصول اُس کا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُس کے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علمیت پر یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ نفس میں اُس کا حصول اور اکی ہے حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ جو اس پر تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ کلی مرتبہ کلی موجود خارجی ہو جائے لہذا ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہو حکماً نے جو تکلیفیں پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں علم صحیح نہ ہوگا اسی مادہ میں اُن پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آ سکتی پھر جس کی صورت آ رہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوں گی ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد رحم نے اُس کا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُس کا معدوم کی صورت ہونا بدیہی معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معدوم کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اُسکو ہاتھ پاؤں وغیرہ جو اس پر بھی ہونگے۔ یا منفرہ ہوگی اگر آپ کیسے کہیں

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کُل سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولہ الکئہ ہے جیسے حکماء حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح مقاصد لکھا ہے کہ حصول اور اکی جو صورتہ حاضر عند المدبر کاحصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول التصانی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کاحصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول اور اکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اُس پر قادر نہیں کہ اُسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اُسکو اور اکی یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر انہوں نے امام رازی ح کے اُس اشکال کے جواب میں کہی ہے کہ اگر علم حصول صورت یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا غرض حکماء کے مشرب پر بھی حصول اور اکی کی تعبیر اس طور پر کہ حصول التصانی سے فرق ہو جائے یہ سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکئہ ہے اسی وجہ سے نفس کو مبہرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے رد و رد ہو بلکہ کیا دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور ہو و خروج چل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بگلہ کی

تو اُنہیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوتی  
**الحاصل** ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں۔  
 جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں لکھی  
 تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں  
 کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اُس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ  
 اُن تضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا  
 تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اُس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف  
 اختراعی ہے جبکہ وجود کھنا مجازاً ہو گا علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا  
 بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے۔ سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی انکا اختراعی ہے  
 مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی  
 ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی  
 معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات متنتزع سمجھی جاتی  
 ہیں فی الحقیقت انکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود  
 خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی کو دیکھا ہو تو اسکو  
 ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اُس ایک بار دیکھی ہوئی  
 سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے۔ اور جو ایک بار بھی نہ دیکھے تو کبھی اُس کا  
 تصور نہ ہوگا۔ بار بار نفس اُسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے  
 کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی  
 اُسکے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حصہ اس بنا پر معدن گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حال اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ انکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ٹکے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ قد کا ہے اور غرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور انپر ہمیشہ اقل ۳۹۲ من کا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں انہیں ایک چمڑے کا تھیلہ لگا ہوا ہے جس کے دو سوراخ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جادات اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر انکو اس کی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اُسکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز انکو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنسائی ہے کوئی رلائی ہے۔ اس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامسہ جاذبہ باصنہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور انھیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خریطے میں پہنچا ہے وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اُسکو بہت پیار کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُسکے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی بیچمتا

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماً کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفوس کو تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفوس محسوس نہیں اور جو پسینہ محسوس نہ ہوا اس کا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

**اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترکتا زیاں اور دوڑ دھڑک کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھسی کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے شہادت بیان کرتے جہاں فرشتوں پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ کبھی خدا و رسول کے مقابلے کے گمنم کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اُترے اسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تباہی میں کر کے دُکھ کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں پانچ جاہوسوں یعنی حواسِ پنجہ کا گزر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو پکا امتحان یہ ہے کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور گھڑکی کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ حجاست کی وجہ سے آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکہ مانیں اسلئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ ہی کہتے جو آپ کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپ کی کسی خبر پھر وسانہ ہو گا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تخمین سے کہنا اور جہاں مدعا موانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابد فریبی ہے۔**

ضد میں فعل کرتی ہے اور اُسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بتے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقل نے اُس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اُن آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

**غرض** یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقل کو خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ جس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئیگا۔ بخلاف خدا و رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جبکہ اس مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لانے پھر اُن کی دی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے۔

**غرض** اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محرمات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو چکی ہے

کہ وہی نبات و جانور شکل بدنی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہونی چاہیے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت، برودت، رطوبت، سستی حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بار و نہ رطب نہ یہاں نہ خفیف نہ ثقیل اور اس وقت کہا جاتا کہ عناصر رباعی یعنی آگ، پانی وغیرہ ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اس وقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اس وقت اُسکے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضاد مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع امند و ادب بھی موجود ہے مگر ضرورت عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور انہیں کسر و انحصار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند عقل نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت، برودت اپنے

انکسور اس اس بات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُس کے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجائے تو آسمان و زمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں جس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات میں محبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکما کو آہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ ذوق اللہ و توحید اللہ میں لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط و آود اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اس کا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افریدیوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکماء نے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بہت نصنائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم کو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصائے کور کا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی انکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ سفردور و دوراز کا اور راستہ وہاں کا نا آشنا اسپر معنائین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ نہ سپر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصائے کور ہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتاً اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گواہکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا۔

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

**الحال** جس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی کلکین میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب محصور نہیں ہو سکتے۔ مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مثلاً نمونہ از غر وارسے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

**منجملہ** انکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاہم فلاسفہ یونان میں بحسوفس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز

یہی اسی کتاب میں لکھا ہے کہ بحسوفس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں بہت مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اُس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اُس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکیم تھا۔ کسی نے اُس سے پوچھا اسعد الناس کون ہے کہا وہ نہیں جو ہم گمان کرتے ہو۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیکی و خیر اُن لوگوں میں ہوا کرتا ہے جنکو تم فقر و بے گنتی سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں کہا اگر اُن ملک نہ ہوتیں تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ بقلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسطیشانی میں ایک ہی سینک تھا ایک منجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اُٹنا (نام شہر) میں جو دو فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائیگی انکو تو اس نے کہا کہ یہ افطقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ سب اُسکا یہ ہے کہ اُس کا دماغ کہو پری میں دہرا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اُسکو ذبح کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی صحیح ہوئی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر یمن و طعن کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لہرے کا ٹکڑا ہے قابل پرستش نہیں۔

ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت وہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اُسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہیے کہ اُس کے قول پر عمل کرے ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُس کے طرف توجہ نہ کیجئے اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیا و اولیا کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قومی حیوانی و طبعی سے فارغ ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد قوتِ ذاکرہ ہے اور امامت و تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تمیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اوس کا دروازہ کھلا وہاں اسماعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جن پر سلام کیا مراد فلک سے قمر اور اسماعیل سے جرم قمر اور اُس جماعت سے وہ چیزیں جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک بتفصیل لکھا جس کا ذکر چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد توجب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً

اگر شک ہو تو الہیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو منقول کے ساتھ دیکھ لیجئے  
 بوعلی سینا وغیرہ حکماء کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا  
 کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

**دلبستان مذاہب میں لکھا ہے** کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج  
 کی نسبت حکماء نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا  
 کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امرِ پنجی  
 اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب احوال  
 اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور  
 یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وار د ہے کہ وہ گدھی  
 سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی  
 برتر اور عقل اول سے کمتر ہے چہر اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی  
 پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُس کے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ  
 اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد  
 سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جہانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس  
 نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جہانی سے محروم ہو کر تائید قوت روح  
 عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پھاڑوں سے  
 جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اُس نے آواز دی  
 کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت وہم میرے  
 پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور مائل حواس

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقیم کر کے اتنے اجزاء کا لدے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اُسکو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزاء کو اس سے مذب کر لیتا ہے البتہ گہانس میں گہانس کے اجزاء زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں۔ اسی وجہ سے اُسکو گہانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے۔ اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ اُس میں بستے ہوں اور اُس میں پھاڑ اور واڈیں ہیں اور دم دار ستارے ہیں مشعل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ قوس کا قول ہے کہ تمام اشیا کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دہلی موفریطس جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیو قریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گذر جاتے کہ اپنے چھوٹے سے ججرہ کے باہر نہ نکلتا تحصیل علم کے واسطے مقرر جگہ بزم بلادِ کلدیہ بند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا۔ اکثر فاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیو قریطس یہ حال سُنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا۔ مگر تین مہینوں کے نام اُسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیے کہ عمر بھر انکو غم نہ ہو اور بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملایا چیکم بہت غصا تھا اور وعدہ اُسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر غر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کیں حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی ہے کیونکہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم مٹنے سے ہر چیز بنتی ہے اُسکی مہنی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بُقراط کو طلب کیا

جدت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جدہر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُس پر قادر نہیں ہو سکتا اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف لگا پڑتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے نظر ہو جاتی ہے اور بظاہر آثار و لوازم بھی اُس کی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

**عبدالکیر محمد شہرستانی** نے مل و کل میں لکھا ہے کہ ہر فلس نے (جو شاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدما افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اُس پر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان و حجت سمجھتا تھا پھر اُسکے شاگرد مثل اسکندر افروسی اور ثامسلیوس اور فروریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر فلس نے خاص اِس سلسلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رد کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُسکے حدوث پر دال ہیں وہ ماوُل ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

**تاریخ فلاسفہ یونان** میں لکھا ہے کہ انکسوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم متناہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اُن کے مناسب شکل انکودی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر متناہی قسمت قبول کرتے

انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح  
 ملتا ہے فوراً اُسیں داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چھوٹے  
 یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا اسی وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ  
 ہے ویسا ہی کئی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اس لئے کہ شاید روح اُس کی  
 کسی آدمی کی ہو۔ پھر اس بات کے ثابت کرنے کے واسطے اپنے شاگردوں سے  
 کہا کہ پہلے اپنی روح ایٹا لید لیں کہ جس میں تھی جو بیٹا عطار دکا تھا (عطار د کو  
 اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایٹا لید لیں  
 سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے بقار و دام کے اُس نے یہ بات  
 چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم  
 دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو اور اک ہے۔ پھر جب اٹا لید لیں

بھتید صفحہ ۱۰۴) لیا جب سب میں کامیاب ہوا اُسکو فبق کے کاہنوں کے پاس بھیجا انھوں نے بھی  
 امتحان بڑی بڑی ٹکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیونیوس کے کاہنوں کے پاس بھیجا  
 انھوں نے بھی بہت سخت معصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا  
 کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مہانت نامہ ہے اگر تم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانہیل کا اتفاق چھوڑ  
 دو فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا۔ آخر یہ مجبوری تمام انھوں نے اُس کی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں  
 سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُسکی فضیلت کے قائل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد  
 و کنائس کی خدمت اُسکو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر اہراب قابض ہوا فیثاغورث  
 وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدد سا اُسکے لئے  
 بنا گیا اور وہ تدیس میں مشغول ہوا ہر طرف سے لوگ بکثرت آنے اور مستفید ہونے اُسکی قدر یہاں تک  
 ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُسکی راہ سے کیا کرتا ساٹھ سال وہاں رہا پھر اٹھا گیا وہاں بھی یہی  
 ہی قدر ہوئی اٹھ سال وہاں رہا پھر اطرونیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اُس سے  
 مستفید ہوتے رہے لوگ جن کو علم کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تفصیل علم کے لئے جوق جوق آتے۔ یونان کے  
 اکثر افضیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کار و بار کو چھوڑ کر تفصیل علوم میں مشغول ہوئے یہاں  
 تک کہ سیا خوش اطرون جو فاضل و فاضل کا والی تھا حکومت ترک کر کے اُسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل  
 اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُسکی خادمہ نفس تھا

بڑھائی کہ اُن ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور انکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرہ ہوا جو گولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سر بیج السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحرتہ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثاغورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس تسلیم ہو اور سوجہ سہولت بنا سنخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا صحیح بان لیا جائے۔

**تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ**

بقیہ صفحہ ۱۰۳) اُس نے دوا کے پہلے دودھ پینا دیکھ کر طبعی نے دودھ کو غور سے دیکھ کر کہا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو بارہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اُس سے نہایت تعجب ہوا اور کئی روز اسکی محبت میں استفادہ رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

ترجمہ تاریخ کریک میں لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طباع تھا اُسکے والد نے اندو داس حکیم کی خدمت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھ کر اُس کو اپنی فرزندگی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اسکا ندروس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر اریاٹھای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کر کے اور افاراد حو دیں حکیم سریانی وغیرہ کے پاس حقائق و حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے نہ تھے (اس لئے) نو افراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس فرعون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کاہنان مذہب اُس حکم لکھا انھوں نے مجبوری تمام اسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتوں کا اسکا

ایسٹیمیں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ آیام خلوت میں جو واقعات گزریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی خافت ہو گئی تھی اُس حالت میں سب کو بلو کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آ رہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گزرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں میں سفر کرتا تھا ہر یودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومہر کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کسی روح کو معذب دیکھا۔

ایسٹیمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں ہو وغب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُڑ آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا دراصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اُڑ آتا۔ الغرض غیب کی خبر دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارقِ عادات سمجھیں دکھانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے بحسنِ ظن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُسکے شاگرد اُسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکماء میں بہت سرباوردہ تھا تاسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا منشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں گئی جو شہر تراوہ میں محصور تھا اور مینلاس نے اسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکل کر ہر موتیوس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثا غورث نے لوگوں کو شہر ایراتخیدس کو لگایا اور سیکل ادبولوں میں داخل ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ مینلاس نے اسکو زخمی کر کے چھین لیا اور اُس سیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دلیل ہو پھر وہاں سے وہ روح بوریوس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثا غورث ہے۔

بغیہ صفحہ ۱۰۵ (شرا لید دوم خیرین خیر لیدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مغرب اور الذہے زوال خیر کے ہٹانے سے۔ اور اُس کے کہہ بند پر لکھا تھا (العصمت سلاست من اندامہ) اسکے چند اقوال یہ ہیں عالم طبیعت کے اور ایک عالم نوری ہے جس کی روشنی اور ذہن کی وہ سے اور اک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُس کے نشان رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جہاں کا بہ نسبت اوقات کے زندانِ غفلان میں ہے جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو۔ اور جہاں خواہشوں سے ملحدہ رہے اس میں عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سربلندی اسکو حاصل ہوگا۔ اور جو شخص اخلاقِ ذمیرہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبداء ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اُسی کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اسکا عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالف قول باعثِ غضبِ الہی ہے۔ شریعتِ نفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور کمزوریات سے شقیق نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا و فعلا واجب ہے جو کوئی بقائے اُزی سے راضی نہ ہو۔ زبانِ کاروں میں ہے۔ امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ مجھے نگاہ رکھے سچ کہنے کی عادت نہ ہو کہ نفس جو بڑے کبھے آلودہ نہ ہو۔ و نہ خراب اور البہام قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔ طالبِ کامل تمام کاموں میں حقیقت کی رعایت رکھتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کی کیا تم اسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی اُس پر اطلاع نہ ہو۔ اور اسکی عادت بھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تعنیفات اُس کے بہت ہیں بخدا اُن کے ایک رسالہ بتائیے جس کو جالینوس نے اب رز سے لکھا ایتھا اور ہر روز اُس کا مطالعہ کیا کرتا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب ملکہ اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اُس میں قوتِ کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو کچھ ضرورتاً دلیا ہی واقع ہوتا۔ اُس نے بلادِ کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے شاگردوں میں اُس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کروایا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا۔ اُن کے ممالک باہر ستائز دتے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جگہ جمع کر دیتے۔ اُس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کر کے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی جبر و خیر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما اور کروڑوں لوگوں کے عملد رآمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجماع مرکب ہر ہر مسئلہ فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اُس کو بتائید غیر مقلدین دہرم و برہم کر دیا تو حدیث کو مانتے پر کون مجبور کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلوں طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اُسکو بھی فتح کر دیا تو پھر کیا ہر طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی جڑ سے اکھاڑنا چاہیئے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بیخ کنی ہو جائیگی پھر تیغ کرنا تھا کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر جون جون عقلمدار کے افکار اُس میں صرف ہو جاتے ہیں کامل ہوتی جاتی ہے بعد ایں تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہیئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ جیکر دلفار مر کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج و اشاعت میں کروڑ ہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر دے جائیگے کیونکہ اُس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں اُن میں تاویل کی جائے گی جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں مسیحی مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب و نیداروں کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہو جائیں گے۔ پھر اُن مغضوبوں کے حق جو

اس زمانہ میں خیال کیا کہ جبک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب و ہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں تعصب بہی ضرور ہوتا ہے۔ جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ تبائین ملت کو اٹھانے کے لئے اگر کھلم کھلا کر تان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی مگر ذلت کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر ڈھپڑ وغیرہ اراذل بھی شریک ہر جج حقتار کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہیے کہ اطمینان بخش کارروائی سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہو اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کروکھائیں جب اس تدبیر پر پورے ہم خیال و ہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں دست بستہ ہے غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تدبیر کی جائے کہ اول ہم نوالہ و ہم پیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم مقدم پیر و اور ہم خیال ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور تفرق کرینگے۔ اُن کا زوریوں توڑا جائے کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارہ سو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی طو ہو جائے پھر حدیث کی یوں خبری جائے کہ اول تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور اسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں

جو ذرات میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی انسانی  
متصدا م ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم ان سے بنتا ہے اور جیسے قدیم و ناخیر حروف  
مبانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اوضاع خاصہ پر  
ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے  
ہیں اس وجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق  
رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے  
خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے  
تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔  
اور تو میں اسکا شاگرد و محقر نہیں بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں  
جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

**ہرقلیس فلیوف** کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب شکافت  
ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا شکافت ہو کر بانی کو بانی شکافت ہو کر مٹی ہوتا ہے۔

ہرقلیس جسکو ہرقلیس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقل مند تھا فصاحت و بلاغت  
اُس کی خداداد تھی۔ علم طبیعت میں اُس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر شکل۔ اس غرض کے عوام الناس  
اُس پر مطلع نہ ہوں دور دور تک اُس کتاب کی شہرت ہوئی در یوس بادشاہ عجم نے وہ کتاب بھائی کے لئے اُسکو  
طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دیئے مگر قبول نہ کیا۔ سرفراز میں اُسکو یہ طرہ اور دعویٰ کمال تھا  
مگر روح کے مسئلہ میں کہتا کہ ایک عمارت کی بحث و تحقیق میں فنا کی گردہ کچھ ایسی خفیہ چیز ہے کہ اسکا حال کچھ عوام  
ہوا۔ اُس کا قول تھا کہ لوگ آگ بھانے کو بہت دوشے میں گر جا بھگے گو بغض و کینہ کے دفع کرنے میں اُس کو  
بھی زیادہ جلدی کریں کہونکہ آگ صرف چند گھنٹہ تک کی گئی اور وہ جاہلیں اور ملک تعن اور ویران کرتے ہیں۔  
وہ لوگوں کی غفلت اور بھول پر کمال درجہ کا ناسہہ کرتا اور ہمیشہ نادمانہ اور وسعت خلق سے نہایت  
احترام کرتا مگر بڑے بڑے ملبوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھیلتا لوگ اُس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے  
اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے مسکینہ خرم کوں تعجب کرتے ہو کیا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں  
تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جہو ریت کو اپنے درست نہیں کر سکتے۔ غمخواری اسکی اس حد تک پہنچ گئی تھی

بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اسوقت ممکن نہیں کہ منصف قدر دان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہو نہ دیکھے گی چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمائے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے میچھر گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا پھر اس باب میں مختلف رائیں قائم ہوتیں۔

**ابن قیو فیلیوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بلیط**

۱۱۱۔ تجربہ تاریخ فلاسفہ زمان میں لکھا ہے کہ ابن قیو فیلیوف نہایت قانع اور زاہد تھا ہمیشہ غذا اُسکی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکام کے پاس جا کر بڑا ہتھیار تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی مح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا کہ تولدے بلغمی احساس میں تو اسے ظاہری سے بڑے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اسوقت ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل مامنی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے نہ خوف یا طمع سے دونوں کے اقسام کے عذاب جہان کے گئے جاتے ہیں اُننے دُر نام عقل کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول نام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اُسکا دوں پر یہ اثر پڑا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔

صرف متردروس حکیم اُسکو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر واپس آگیا اور مرے تک اُسی کی خدمت میں رہا ابن قیو فیلیوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں یمنون بھی تھا اس وقت میں اندکے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روزیں ہوں ہر چند نختیاں بیمار کی بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہم جس سے فلسفہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں۔ تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اُن کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ خلاصہ اسطرانین کو رنگ و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابھال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

حکما کے مشائخ کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولی ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا۔ اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولی نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولی بھی موجود ہے۔ اُسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کچھ

بقیہ صفحہ ۱۱۲ اُس پر اعتراض کیا کہ اُس کے علم نے اُسکو فتنہ نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اُس کی اب تک دفع نہ ہوئی اُس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ مال طمع کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو نگہی کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف کتاب علوم و معارف کی طرف ہوتی ہے طالبین تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کرتا۔ ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربر میں کیونکہ بربروں میں علم نہیں ہے۔ اُس کے شاگرد نے اُس سے کہا کہ تمہارا مجھ پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا شکر ادا کروں اور کچھ بدلادوں کہا میں کچھ نہیں چاہتا سو اُسے ایک بات کہے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی بات اور میرے اصول مستخرجہ کی تعلیم کرو گے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲

۱ سقراط بن سقراط کا جان تاج کریم میں لکھا ہے کہ یہ حکما کے یونان سے تھا مولد و مریکن اُس کا شمار اُس ہے فنون حکمت و فیثاغورث کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت الہی میں مصروف رہتا شاگردوں کو مضمین حکم کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہئے کہ نفوس مقدسہ میں اُسکو دلالت رکھیں نہ مردار چڑھوں اور نفوس مقررہ میں طالب علم کی کثرت اُسکے یہاں اس قدر تھی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے جن میں سے ایک افلاطون بھی ہے۔ یہ حکم لکھنا کہ لکھنا اور لباس موٹا کہ قیمت بھٹتا اور ذکر موت اور عبادت الہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلعتی سے پیش آتا کسی کے اچھے بُرے کئے کی کچھ پروا نہ کرتا کسی مجلس میں شاعر نے اُسکی بھوکی ایک مسافر شخص نے خالی الدین اُس سے پوچھا کہ یہ بھوکی کی کیا حکمت کہا کہ یہ میری بھو سے اور میں اُسکے لاف بجا ہوں جب اُس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بہت پرستی سے منع کرنے لگا شہر اُس کے حکام اور کشیشوں نے منع کو حرم اور اُسوہ سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جبر تاقضیوں کے مہر پہ لگی ہوئی تھیں بادشاہ کے پاس بھیجے اُس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جہود کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اُسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہو جیگا۔ اولیاء کا خلاف کروں تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی ہتدید سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ منافق سے چھوٹنا اور عالم سحر سے ملنا اور لباس ظلمانی اُٹار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما تبدیل لباس سے دُرُک حق کو ہرگز نہ چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ ان دنوں تجارتی گشتیاں کہیں سے واپس آنے والی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشیاں نہ آلیں کسی کو قتل نہ کرتے اس لئے سقراط مجلس میں باہر بیٹھ گیا اور وہاں بھر شاگردوں کا وہاں حجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے شکل و شکل سے علم طہر

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

**طالیس فیلسوف** کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے بنظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اُس کی سموی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا اے صاف سے آگ سلگی اور وہیں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کوکب۔

اور افلاک و کوکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل

ہیں۔

**طالیس لمیطی فیلسوف** کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جائیں

بقیہ صفحہ ۱۱۱ کہ اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر پھاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

۱۱۔ طالیس فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اسکو کافی بھروسہ تھا علاوہ علوم حکماء یونان کے علوم حکماء قبل مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے میں نے کون شمس کا حکم بتعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نوزائی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطق قاصر ہے۔ اور تخلیق اُن عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اُس کی کنہ کے اور اک سے عاجز ہیں اسلئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اُس عنصر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک نہیں اس لئے وہ اُس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲۔ طالیس فیلسوف۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو محقق لقب حکیم ہوا یہی شخص تھا علم طبیعت اور علم ہیئت کا وہ موجد ہے کیونکہ شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع انہی نے دی اور اصول ہوا اور زواج اور صغیر اور اسباب برق و درندہ اول اُنہی نے تفہیم کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مومن تھا ہمیشہ خلوت نشین و تنہا گوین اور زاہد و قانع تھا۔ ایک بار ملائی کہ کسی میا کو دریا میں غرق شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پرمناش پیدا ہوئی۔ آخر سمجھوں نے اتفاق کیا کہ نفیس کاہن کے حکم پر فیصلہ ہوا اُس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیئے۔ سمجھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول کیا

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب  
 الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکماً کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد  
 وجہاً کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور  
 سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے  
 تو چاہیے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب اُنھوں نے  
 یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ معلول  
 اولیٰ میں او قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اُن کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ  
 کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ  
 وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرورت علت تامہ ہے بطاہر لفظوں میں تو خوب ہی  
 ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق  
 نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ تو جب ہوتا کہ عقول پر  
 کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرنا پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا  
 اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو اُن  
 میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود  
 نہ ہونا محال ہے مثلاً بجانار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلے  
 وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلا رکھ دیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری  
 صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن  
 نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے لہذا  
 اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

مادہ کچھ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اس کے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوئے کہ اگر حادث کہیں تو پھر اس کے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ ان کی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اس کو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہو گیا جو مجرد مادہ سے ہیں اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب کے

بعیدہ (صفحہ ۱۱۳) مل کر تاج کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے انکو یہاں سے رومۃ الکبریٰ کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث ہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چھوڑے گا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پاؤں سے کھالی گئیں تو سقراط نے اپنے پاؤں پر ہاتھ پھر کر کہا سیاست الہیہ نے اعدا کو باہر قرین کر دیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی مناسبت کو نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اس وقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی نہ سنا تھا تو ان کو کون قہر تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔ سجادس نے (جو اس کا شاگرد تھا) اس کی توجہ کو دیکھ کر کھا کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسکراہٹ نہایت بدنام ہے مگر میں جانتا ہوں کہ کل مشکل سکون کو حل کرنے والا روئے زمین پر کوئی نہ ہوگا ایسے چند مسند میں بیٹھا جاتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہو اس وقت سب پوچھ کر کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت کی ساعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے عالم کی جہاں میں بیچ جاؤں گا۔

القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسبت ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جا کر غسل کروں تاکہ کسی ہندوستان کے حکم دیہانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اس کی عورت لوگوں کو بلکہ آخری دیدار کے لئے آئی اس کے تراش کلمات سے شاگردوں میں ایک کہہ رہا تھا۔ سقراط نماز سے فارغ ہو کر بیٹھ اور چھوٹے لوگوں کو رخصت کیا اور بڑے لوگوں سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افریظون نے (جو اس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پس ماندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیے۔ کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر اسور رکھو تو اس وقت میں سب سے راضی ہوں اس کے بعد نہر کا پانی نہ دیا گیا سقراط نے بلا تعلق اس کو پی لیا اس وقت شاگردوں نے آہ و فغاں اور واہ و ایلا سے گویا حشر برپا کر دیا سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اپنی حق سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغاں کر سکیں۔ مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی ذہنی کام کرنے لگے سب اس کے خوب سے ساکت ہو گئے سقراط ٹھکڑے ٹھکڑے لگا اور نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب بروقت حوالی قلب پر غالب ہوئی افریظون نے کھا کچھ فرماتے ہو کھا نہیں نصیحتوں پر نہایت روبرو اس کا ماتہ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو تابعی نفس صلا کے تسلیم کیا اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رجعت ہوا انتقال کے وقت عمر اس کی ایک سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سر اسر خطا ہوئی اس وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ نہیں ہوتی  
 اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس عقل اور نو فلک پر کفایت  
 کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ  
 ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لازم جدا جدا  
 ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیٰ ہر  
 اُن لازم کا وجود نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک  
 اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک  
 یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہو  
 جیسے حکمت جدیدہ میں مسلم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب  
 الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا  
 کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول  
 عشرہ کے عقول احدى و عشرین علت تامہ اُن کے قرار دئے جاتے اور  
 وہی دلائل لئیہ ہوتیں ان کا ن کذا کان کذا ہف وان کان کذا کان کذا ہف  
 اس سے اہل الفصاف پر ظاہر ہے کہ جو کھا جاتا ہے کہ آہیات کے دلائل  
 لئیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لئیہ مضیہ قطع  
 کہیں تو دلائل لئیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

**غرض** اس خیال نے گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے  
 مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات آہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے  
 حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجرورات عن المادہ کو لازم ذات

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اسی میں حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تخلل جعل کا لازم و ملزوم میں دخل نہیں جیسے حرارت و نار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نا ہے حرارت کے لئے جعل متانف نہیں اسی طرح عقل اول مجبول نہیں ہو سکتی پھر انھوں نے سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولیٰ لازم ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے پھر جب ہیولیٰ اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اُس پر ہے سلسلہ بھر میں تھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُس کو حاصل ہو اسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و دفع موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اولیٰ انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُس کا خلاف کر سکے اس اتفاقی خدائی میں جو غیبی ہے نہ خدا واد اُس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصلہ من الواحد الا الواحد کی رو سے خود اسی میں اس کی حلاکت نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اُس کو مفکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود

وغیرہ کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے  
 سلب کر کے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے  
 اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا خود کمال  
 ہے تو یہ ابلہ فرتی ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال راہی معلوم ہوا کہ اُس کے وجود میں  
 حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لا یستدرک علیہ احد کی وجہ سے صفت  
 تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اُس کے مخلوق کی مخلوق کہتی  
 غایتہ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی جیسے ذید کاتب غلامہ تو  
 فی الحقیقہ وہ صفت واجب کی نہیں ہوتی پھر ایسی صفت کمالیہ اُس میں نہ ہو تو اس کو  
 واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا اور معطل الوجود نحو ذبا اللہ من ذلک۔  
 جس طرح یہ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکا نہ کہتے ہیں اگر یہ بھی  
 کہہ دینے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج  
 مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست  
 نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداً وجود دیتا ہو تو سب خرابیاں اُچھٹیں  
 محققین اہل معقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لا یستدرک علیہ احد  
 الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر ان کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ  
 ہوگا اور سلسلہ صدور کا جو عقول و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم در ہم و بر ہم ہوگا  
 اسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے  
 اس صورت میں نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولے کے ماننے کی  
 نہ افلاک کو غیر راوی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقول کو

واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایستدر  
عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جلد عالم کا خالق عقل  
عاشر کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اُن کو بنا دیا۔

کل حکماً قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور انکاحیہ بھی مدعا  
ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے  
نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم  
سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز  
ظاہر کرتے جیسے بعض حکماء نے کیا ہے۔

ملل نخل میں شہرستانی رح نے کنوئانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا کہنا  
اکہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا  
جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے  
اول والے کو معلوم نہیں کرتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک  
کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا  
کیا کیونکہ اُس وقت وہ الیذا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہی۔

تالیخ کریک میں تالیخیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے  
اُس کی ذات صفات کے ادراک سے عقل بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تھا  
موجود تھا کی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہی۔

مہر حید حق تعالیٰ کے حمد صفات کمالیہ ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق و صفات  
اکہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیہ

یہ چار می عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملامت خیز بنایا کیونکر ملے کر سکے آخر ہر ہر قدم پر پٹھو کریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالتیں گرادیا اگرچہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مُستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو صیح بیان کے لئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اُس نخلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح بوحار و برودت زمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہو گئی صرف ہویا رہ گیا اس کو بھی علیحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل تہ معدوم ہو گئی ان اجزاء میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود را بطی اُس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہو جائے ورنہ لازم آتا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ۔  
 یہی بات کہ تقدم مادہ کا اُنپر لازم آئیگا تو اُس میں کوئی قباحہ نہیں۔  
 کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلومات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر انکا تقدم ضرور ہو  
 اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جسطرح قائلین ہیولی کے نزدیک  
 مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا  
 وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشرعین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف  
 اِس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ  
 خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اِس لئے  
 کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شے کافی ہے گو ماہیت اُس کی بالکنہ  
 معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اُسکا ادراک  
 نہیں۔

اور افلاک و سائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ  
 علل ہی کا باطل ہو گیا تو اُنکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی تخصیص نہیں  
 اصل منشاء ان تمام غویات کا یہ ہے کہ حکماء نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم  
 کریں اِس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت  
 ہوئی اِس لئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجود  
 ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر اُنھوں نے جبراً سے کام لیا اور بے باکا  
 اِس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

جیسے ماوراء النہار اور الانوار کا اور ماوراء البحر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہر تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسیط ہو کی وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی رہا رسم وہ مفید کہ نہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود ان کا جزو وجود ہے پھر اگر خبر بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الزام میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہرگز تدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر اگر غور کریں تو کبھی اس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا منوجہ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہو اور اس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح انا انسان کو بہر شخص بدیہی سمجھتا حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

**میری** دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ اگر نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے چہرے قہر کوئی شے اس سے دور ہو اس کے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہو اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزنہ خیال میں تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اسکو معلوم ہونا چاہی کیونکہ خارج سے لائیک

**الحاصل** اُن اجزاء کی تحلیل کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزاء میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اُس مرکب لکڑی کو اُن اجزاء کو ہم نے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اُس کا ممتاز ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اُسکے وجود کو علیحدہ اس طرح ہو کہ علیحدہ کیجئے اور اُسکے وجود کو علیحدہ اس تحلیل کے وقت ایک ماہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزاء کا مدار وجودیت ہی پر ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی کچھ صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اُن علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی اُس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاجحی تصور کے لحاظ سے کہہ دینے کے کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اسلئے کہ کلام اُس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وجود و تخيلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہوگا نہ تخيلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُس کا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُس کا تصور محال ہے

وغیرہ بمجرد وجدان کے دیدہ ہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسبطرح نفس قلعہ جملہ جو اس عقل کو بداہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اس کا دیدہ ہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

**الحاصل** گو وجود بظاہر دیدہ ہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اسکی ایسی نظری اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوجلی کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انزعاج کرتا ہے (یعنی وجود مضد ری کو)

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکماء ثانی جن کے تابع بوجلی سینا میں انکا مذہب ہے کہ ہیولی بالفعل نہ بالذات متخیز ہے۔ نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب یہیں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

**یہاں** یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولی کا وجود اس وقت صورت سے منتزع ہو گا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئیگا کہ ایک امر مبان سے دوسرے مبان کا وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولی محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہو جائیں۔ اور ہیولی سے بھی ہیولی کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولی نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود منتزع ہو اس لئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متخیز بمقتل۔ اگر کھا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولی

کوئی ضرورت نہیں باوجود اُس کے جب اپنے پورے احوال اُسکو معلوم نہ ہو سکے  
تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اُس نے جو بتائے  
سب واقعی ہیں۔

اُس کو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذات  
و ذاتیات بتانے کا دعویٰ کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اُسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہیں اُس کی  
تحقیق میں کس پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُسکو موجود واقعی کہتا ہے  
کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی بصارت  
و سماعت اُس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت البصائر سماعت اصوات اور غرض  
وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی وقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

**علیٰ هذا القیاس** وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اُس کے اُس میں کس قدر  
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے  
نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اُسکو جزئی حقیقی کہتا ہے  
کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت کہتا ہے کوئی ذات  
علیٰ الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی مشکک اتہی۔

**الحاصل** جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدہیسیات کہنا چاہئے اعلیٰ  
کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہی معنی ٹھہرائے جائیں  
جس کا من وجہ اور اک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اُس سے ہو جائے  
جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اُسکی نظری ہے یا سماعت و بصارت

جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں  
 انتزاعیات موجود ہوں گے مگر انتشار انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا انتشار  
 پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا انتشار وضع خاص اُس چیز کی جس پر  
 وہ شخص ہے اور انتشار اکل کا منہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ  
 وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لئے بھی خارج میں منشأ انتزاع ضرور ہے  
 ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختراعی ہوں گے پھر اگر انتشار انتزاع نفسیت  
 ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے  
 کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر متب قوم  
 میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل تقابلات  
 اُس سے مسلوب ہیں قطع نظر اُسکے اگر انتشار انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری  
 انسان کو بھی منتزع ہو گا اور فرس سے بھی جو دونوں متبائن ہیں لاکہ ایک معنی انتزاعی  
 دو اعتباری متعارفوں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متبائنوں  
 کیونکر منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت کو منتزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے  
 بھی منتزع نہ ہو گا اس لئے کہ شخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود  
 اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئیں گی جو نفس ماہیت میں تھیں جب  
 وجود نہ ماہیت کو منتزع ہو سکتا ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہو  
 تو سوا اسے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے معنی  
 مصدری منتزع ہو کر تے ہیں گو اُس کی حقیقت سبب کمال نظری ہونے کے  
 ہم نہ تلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کرنا

سے وجود کو متزعج کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولی کی وضع تو محسوس نہیں اس لئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلمہ مگر اس وجود میں ہیولی محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولی کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشاء واقع میں موجود ہو ورنہ وہ انتزاعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشاء انتزاعی میں خاص قسم کی نسبت چاہیے۔ ورنہ وہ بھی انتزاعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا منشاء خارج میں ایک خاص قسم کی بہتیت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اس کا منشاء خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

۱ اور اکل معنی مصدری ہے جبکا منشاء خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشاء ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشاء فوقیت کو نکال لیں یا منشاء اکل سے جسکو انتزاعی کہنا چاہیے۔ ان کسی مقام میں وہ سب ایک

اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو نطق کہتے ہیں اُن کی ماہیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی ماہیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اُس کی ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تبصیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات نہ ہوں عرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے خاص وہ امور جو ظاہر اند علی الذات نہ ہوں مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہی۔ اس لئے ماہیت کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے۔

**الحاصل** موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لایا جاتی ہے اور اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ قتل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے۔ اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز نافع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے

بغیر اسکے کہ اُس کا منشاء نزاعِ معین واقع میں ہو بالکل خلافِ عقل ہے بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جسکو ماہِ الوجودیت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عینِ ماہیت ہر یا زائد علی الہائیت یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اُس کا سمجھنا ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کی جا رہی ہے لیکن بیانِ مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی مثال ولا تنظر الی من قال) پر عمل فرمادیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاً کا قابلِ تعمیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُسکو دیکھتے ہیں اور اُس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اُس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت اُس نام سے اُسکو ذکر کر کے مقصود دینی سامع کے ذہن نشین کیا کریں اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جبکہ کوئی نام نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے اُن کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلاً نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کسی چیز میں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہونگے جو اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کی بات خاص ہونگے تو عام کو جنس

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جس کا منشاء خارج میں وہی امر بسیط ہے مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اس سے منتزع ہوا۔ خواہ اس کی تعریف میں موجود لانی موضوع کہہ دیا جائے یا نہ اذاجدی الخراج کا لانی موضوع کہئے۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر بسیط ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب وہ زید خارجی کی ذات کا جو خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدی اعتباری ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اس کو طول اور عرض و عمق عارض مفہوم جسم منتزع ہو اکیونکہ یہ اموار عارض ہیں ان سے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید جو ہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جو ہر ہے ہے۔ وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہو اکیونکہ ہر ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

**الحال** ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے ان سے خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء ذاتیات ماہیت میں مفاہیم انتزاعیہ میں جیسے احتیاج الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متخیر اور انگلیاں قلم کپڑے کے قابل ہونے اور خاص قلم نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قلم کی حرکات کی جہت سے کاکل و شارب بالطبع اور ستود و بیاض کی جہت سے اسود

مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے اسلئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل باہیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اُسکو سمجھتا ہے اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الٰہی میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض باہیت ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرایا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ طرف خارج میں ہو یا طرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود ہی علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں ہی اُگیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹول ٹول کر نکالا تھا یعنی ان موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد باہیت قرار دی گئی تھی۔

**شرح تجرید رحم نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے**  
یعنی ہویت شخصیت مگر عقل اُسکی تفصیل کر کے باہیت نوعیہ اور شخص نکالتی ہے جیسا کہ باہیت کی تفصیل کر کے جنس فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزاء غیر محمول ہوں یعنی اجزائے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزاء۔ اور جو اجزاء محمول ہوں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل میں انتہی ہے۔ وجہ اُسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہواں کلیت اور جزیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اطلاق میں اور لکھا ہے کہ باہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صورت کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منترع ہوتی ہیں

**الحاصل** ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجودات مثال اور واقعی ہے

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر اکمل بالطبع کو دائمی کہیں تو بیوقوف نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو اکمل بالفعل ہے نہ اکمل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اُس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے۔ مثلاً انسان میں نمونہ تین رابع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین رابع میں بالکل مفقود ہوتا ہے باوجود اُس کے اُسکو ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اس لیے طرح معتدلی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہیے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

**علیٰ ہذا القیاس** جیسے باعتبار اور اکات نفس کے ناطق اُس سے مستخرج ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس مذہب بدن ہے مذہب بدن ہونا بھی اُس سے مستخرج ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

**الحاصل** زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جو غیرہ داخل ہو تو باہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی ہے اگر باہیت کے اجزاء ممکن ذوات اکمل بالطبع مذہب للبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں لیکن یہ بھی ہیں دونوں کا مشارع خارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس باہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اس لئے کہ انتزاعیات کا اتہام ہی کیا یہ نہیں وہ ہی اور جب حکماً نے

و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضامک مُغضب فحان  
 حزن و غیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات  
 زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو  
 وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شایع تجرید کے اقوال مذکورہ بالا بھی اسی کے موافق  
 پیکھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیت ہوں تو ضرور ہے  
 کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء  
 حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیت کہتا ہی  
 نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک  
 شے بنتی ہے وہ اُسی کے اجزاء ہیں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ  
 ان سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی  
 فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے  
 عرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا منشاء خارج میں وجود خاص  
 بلحاظات مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اُس وجود  
 خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ بحسب اصطلاح حکمت  
 مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طویل و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ  
 ان کیفیات سے اُس کا تقوّم نہیں اور اُسکو اُس کے تقوّم میں دخل کہیں تو بجا ہے  
 باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار جس کے  
 اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منتزع ہے  
 اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کھا جائے کہ کل

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سے عقلا اُس کے وجود خارجی کے قائل نہیں اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اُس پر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے محذوف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محلی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بدہست عقل ہے بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہوگی مالا لکھ کوئی اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوق ہیں جبکہ مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الاشہار ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اُس کلی کو دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے عقل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج ہی نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی خصوصیات بواسطہ اس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجربہ یاد کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس اور اک کر تا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف عقل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہوگا کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیکجائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خالص کی عارضہ قرار دیں اور قلبی صنوع کر دیں تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا۔

**تقصیر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں بنی ہو تو خارجیت سے لچائیگی۔** اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اُس میں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنالیتا ہے کبھی کسی نشان سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر نشان کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اُس کے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشے و لامکن وغیرہ کے۔

**غرض** جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیا خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورت جزئیہ میں حکایت ہوتی ہے بخلاف صورت کلیہ کے ان میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن نہیں پھر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اُن کلیات کیساتھ عمارت ہے اسلئے اگر اُن کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی کا وجود خارج میں

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف عقل ذہنی ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ثلثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محلی عندہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو معمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو معمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں باہیت کلیہیں ہے اس دعویٰ پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو ان کے موجود ہونے کے وقت شخص وجود ان کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہیں پھر اس عروض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت نہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت مثبت لہو حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر بحسب قاعدہ مذکورہ باہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشیء علی نفسه لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو باہیت کی موجودیت بدل وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں باہیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محقق دواغی نے توفرعیت کا انکار کر دیا اور کہا کہ ثبوت الشیء للشیء مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو باہیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہیں تو باہیت کا وجود بعد اس کے ہوگا۔

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبداء آثار خاصہ ہے تو یہ مبداء آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرّد اُس کا کمون بحدف تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

**علیٰ ہذا القیاس** صور حسیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر نسبت دونوں میں پیدا ہوجیں سے قضیہ مفصلہ بنے تو اس اعتبار سے کہ جس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق آگئی اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اس وقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج میں۔ وجود نہیں جب ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو الامکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج میں ہونہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول نثر اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آہیں سکتی اور ذہنا دخیل وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ مقصود ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا منصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو اُس کی واقعیت کیونکہ ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری متمنع کھا جاتا ہے

نہیں ہو سکتا اس لئے اُسکو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر رکھا کہ یہ فرعیت جمل بسیط کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جمل کے قائلوں کے پاس اثر جمل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منتشر ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جمل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اُن پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو مقتضی ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استلزام ہوتا ہے اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اُس کے تقرر کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاصل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بظہر خصوصیت حاشیتین کے نہیں بنتی تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت لہ مسلم رکھا جائے کہ مقتضی ربط ایجابی کا تو وہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود و ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اُس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات و ذاتیات میں کھا جا رہا ہے۔

اور جمل بسیط مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً بطبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو ہاں خصوصیت ربط وجود اور اُس کے تابع مقتضی اُسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے امکان وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کو بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کھا جاوے

کہ اس کو پہلے وجود ثابت ہوئے کیونکہ ثبوت الشیء المشیء یعنی ثبوت الوجود للماہیت مستلزم ہے۔ اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے۔ محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جس کو کل حکماء نے مان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اذہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر میں اس لئے کہ دونوں حکماء کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ بہت سے حکماء کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اُس میں کلام نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ مقتضی اقل قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کھا جائے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایکابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔ مرتبہ معروض کے بعد ہو گا اعتدال کا قول ہے مثبت العرش ثم النقش یعنی یہ مثبتیں جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اسکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

**میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کھا کہ یہ**  
توضیح ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع

ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقرر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر عیناً ہیبت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے۔ اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا۔

**بہر حال** نفس ذات قبل عروض تقرر موجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بت ظاہر ہے کہ اعدام میں تماثر نہیں اس لئے کہ تماثر کا مدار تماثر شخصیات پر ہے اور شخصیات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ شخص وجود سے متعلق ہے خواہ اسکو مساوق وجود کہیے۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب شخص نہیں تو تماثر بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تماثر ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس و غم اس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اس لئے کہ اس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقرر اور وجود کس کے عارض ہوگا عدم محض کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے عرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جہ پر مدار اور اکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئیگی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حوالہ ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہو گئی تو وجود کو عارض کہنا اس پر آسان ہو گیا وجہ اس کی یہ ہے کہ نہ کبھی اس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی نوبت پہنچی۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ یہ

کہ امکان منہوم عدی ہے یعنی سلب ضرورت تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہو اور اسی پر بنا اس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث مسبق بالمادہ ہوتا ہے اس کو جانے دیکھے احتیاج الی الجعل اور وجوب بالغير کو لیجئے اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کھا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ ہم بالبدانہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامری ممکن کو عارض ہیں ذہن کے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغير ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے انتہی لخصاً۔

**الحال** ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اس کی یہی ہے کہ مابیت موجود خارجی فرض کی جا رہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے مابیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ حیثیات مختلفہ متزع ہوتی ہیں۔

**عرض** اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور نمشاں انتزاع مابیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود مابیت کوئی چیز ہو حالانکہ اس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اس کے اگر مابیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عرض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا

تقریباً ہیئت عین ماہیت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اُس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کر دو یعنی اعتبارات عقلیہ سے پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تپا ہے اگر اُس نے پھر تقریر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکال دو۔ اُس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحث ہو گئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا عقل ضرور کہیگی کہ اب اُس کا ہرگز پتہ نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اُس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحث ہو گیا تو اُس کو چوڑو کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو چوڑو لاحق نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خط کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پہنا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمر کا ہوگا جس کے لئے ہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص

سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کہیگی کہ خالی زید رہ گیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو نہ چلنا پھرنا نہ اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہیگی صرف حیوان ناطق باقی گیا کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کہیگی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور ہیں اور ماہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کے عارض ہے یعنی تقرر۔ ماہیت کو + اور تقرر اگر نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود متماز ہوں حالانکہ وجود شخص سے متعلق ہو اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ متقرر اور ممتاز ہے تو کہئے وہ وجود علی ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکماً کو مذہب پر عالم قدیم ہے تو دوسری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عام کا مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

معرض زناء عدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر توجب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

صور کلیۃ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ مہتیں کلیات میں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ مہتیں ہی ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے یا نہیں اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اس پر کئی اعتراض ہو سکتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

**تفسیر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ مہتیں وہ مفہیم ہیں جو موجودات خارجہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات میں سب منتزع ذہن میں اس لئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔**

**کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحيوان الموجود في الخارج كاجز حيوان ہے اور جزء موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی یہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کی موجودوں میں پایا جاتی ہے تو ان سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا الحيوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں**

دوسیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں کو شامل ہو اسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد اور اکات جزئیہ کے جو مفہام تکمیلی کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں ان میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام مابہت قرار دیا جاتا ہے۔

**غرض** وجودات خاصہ نہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے آپس میں ممتاز ہیں اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام تشخص ہے اور اسماے شخصیت اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں تشخص وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہو گا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہو گا اور مابہ الامتیاز تشخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر شخص کو مبائن دوسرے کے کہتے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ کیفیات وجود ہیں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغاّر صرف اعتباری ہوا غرض ہر وجود خاص مستقل اور متاصل ہے نہ وہاں کوئی مابہت ہے نہ ذاتیات بلکہ مابہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال کے بعد تجرید کے

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعمیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بال شخص مختلف مکانات میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بیک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شے کا مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہو گا اور وہ خلاف معروض ہے۔ اگر کھا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ حیوان حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائے ضروری ہو۔

اگر کھا جائے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوئیں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صورت کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو مختلف ہوں بحسب استعداد اُن کے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہی۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اس وجہ سے کہ جز لای تجزئ باطل ہے۔ پھر اگر کسی جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُن کو

کہ فوق موجود ہے کیونکہ جز موجود کا ہے۔ اگر اُس کے معنی یس کہ مشار الیہ سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلحاظ انشاء موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ اشتراع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلمی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادره علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جز ہے موجود ہے۔

**شارح مطلع** نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جز۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اصح سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں اس لئے کہ جو جزئی فرض کیا جائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہت باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا منور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت میں کل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں یہی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالة ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم کے ہوں گے جو سبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہیں اور دو متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے سبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا ملا حسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزاء سے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائے حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سلوک کو کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعترض بھی اٹھ گیا کہ باقی اجزاء جو بعد انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متبائن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متبائنہ اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متبائن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعترض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزاء متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہونا اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ ان دونوں اجزاء میں ذاتاً اتحاد ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متبائنین کا لازم نہ آیا اگر کھا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الماہیت میں اس لئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات متحدہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ تشخصات تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

لاق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطل جز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہی۔

یہ دلیل مبطلین جز کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم بہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخص کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ہائیات موجود خاص سے متزع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہی۔

**تفسیر مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اُن کا وجود خارج میں نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مولف سلمے** کہ دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائیں جو جعل مولف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد ماہیات ترکیبیہ ہے یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں ماہیت کا وجود دفعتاً مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد ازاں انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایراد لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائیگا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا مخدوش ہیں پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

**پہلی دلیل** اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الٰہی بالوجود یا اتصاف باللاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔ اس صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جبکہ وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متعلقہ حقیقت نہیں ہو سکتے بلکہ جائز ہے کہ متبائن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ و اگر متبائن افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کھاجائے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متبائن ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اُن اجزا کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ مشارا انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں اور ایک چیز مشار امور متبائنہ کا ہو سکتی ہے جیسے کہ مشار دو اور متعدد وہ کا ہے۔

مولانا سحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل لکھی ہے کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو ممتاز اور متعین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا واجب ذاتی ہے جبکہ مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص جو بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منظم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت جو مستکثر ہے بہ بکثر جعل اور ممتاز نہیں امور نسبتیہ مختلفہ کی وجہ سے جبکہ وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے

چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیات  
حلیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اُس  
کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالتبع اور ممکن نہیں کہ ہیات حلیہ اور ماہیت ایک ہوں  
تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

**دوسری دلیل** اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبراً انتزاع منتزع کے  
تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود و دونوں امر اعتباری اور تابع  
انتزاع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

**جواب** جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کرتا ہے اس لئے اثر اُس کا ماہیت  
موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہیات ترکیبیہ سے کی جاتی ہے اُس میں امر عینی یعنی  
محمول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

**محمول الیہ** کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جعلتہ فوقاً و تحاً کھا جاتا ہے  
قطع نظر اُس کے مذہب مشائیں پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود علمینی  
ہے پس مجموعہ محمول اور محمول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقتہ اثر ہے اور اتصاف  
وغیرہ الفاظ اُسی کے تعبیر ہیں۔

**تیسری دلیل** جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق  
ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ شبہاتہ باطل ہے۔  
اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

**رہی صورت ثانیہ** سو اُس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت  
من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض تعمیم ماہیت خود جعل بسیط والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید علما بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن۔ بھی متصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد نہایت ترکیبیہ موجود ہوگا جسکو جعل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالشیع جیسے ماہیت خارجیہ میں کھا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقل یعنی بغیر خلط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی الہی ہیں ذات ممکن اور اُس کے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد نہایت ترکیبیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لگ جائیں یا محکی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آلہ ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہونے کی اُن میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تائمہ خبر یہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہونے کی صلاحیت اُس میں نہیں پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا آل بسیط کی طرف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا واجب ہو کہ وہاں ایسی

اور نفس باہیت مجبول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ باہیت  
مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس باہیت کے مجبول ہونے کے لئے باہیت مختلطہ  
واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ  
بعینہ اتصاف بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کیسا  
وقت واحد میں ہے۔

پہچوٹھی دلیل وجود حقیقۃً صیورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام  
باہیت من حیث الصدور عن الجاعل صحیح محل وجود اور وجود کا مصداق ہے  
اگر باہیت اپنے اصل قوام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیورۃ ذات وہاں صادق  
انگی جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو  
وہ حیز امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بداہتہ باطل ہے پس ثابت ہو کہ باہیت  
باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود شریفین کا  
جواب مصداق محل وجود باہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل

کے طرف ہے عام انیکہ استناد اس کا من حیث ہی ہی ہو میں حیث الوجود اگر باہیت  
من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا  
کہ مرتبہ اصل ذات میں اس پر وجود کا محل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج  
ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود باہیت من حیث الاستناد  
الی الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنی باہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو  
بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر باہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف  
مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل متانف نہیں غایتاً لا علی

**جواب** اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل موجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جعل کا ماہیت موجود ہوگی جو مفادہیات ترکیبہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً وبالذات مفادہیات ترکیبہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً مجبول ہوئی تو مع الحرارة مجبول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجبول ہوئی۔ اس لئے کہ معروف ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارة کا مجبول ہونا بعینہ نار کا مجبول ہونا ہے۔ گو لحالات کافرق ہو اسبطرح مفادہیات ترکیبہ کا مجبول ہونا بعینہ ماہیت کا مجبول ہونا ہے اگر تہہ ماہیت کو تقدم حیثیت معروضیت ہے بھی لحاظ ذاتیں ہر وقت جعل کیوں کہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ العروض عارض ہوتی وہ صفت بالذات بالاعتراق و واحد عارض ہوتی ہے جیسے کہ غنیہ جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریروں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شے کو موجود کیا اور شے عدم سے وجود میں آئی تو ابتداً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ہیت من حیث ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروف سمجھے گئے عام اُن کے ماہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروف کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائین نفس ماہیت کو حقیقہ ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں مکان عارض مرتبہ اختلاط ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی مثلاً انتزاع الوجود بالماتہ ہو بلکہ  
مثلاً انتزاع ماہیت فخلطہ بالوجود کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی  
اور منضم الی الماتہ ہے۔

ساتویں دلیل مجبولیت التماثل متصور نہیں جب تک کہ صفت امر یعنی نہ ہو  
اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو تصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ قائم  
کرتا ہے جیسے مسودہ کو ہود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے  
وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعی  
ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے  
جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اس کو عارض  
کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اسمیں تسلسل لازم آنکی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل مائل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصیت کیساتھ ہی  
جو مرتبہ محلی عنہ میں ہو اگر ادا اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصیت کو جاعل نسبتہ شخصیت  
بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تخیل جعل کا شے اور نفس شے میں  
لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ  
اس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذاتیہ  
اور اس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔  
یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔ اور کوئی نسبتہ اس میں سے مجہول بالذات ہوگی  
اس لئے کہ بنا جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اول کے وجود

کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت متبذلہ  
پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی طرف میں اس کے  
واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ  
ہو پس جعل اتصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو انصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف  
انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر اتصاف مباد کے حل مشق  
کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے کہ اگر فلک منصف بفرقیّت نہ ہو تو الفلک فوق  
کہنا صحیح نہ ہوگا جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے  
اور اس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گوذا  
ہی کی طرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجہولیت اتصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشا اتصاف مجہول ہو۔  
اس لئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور توام صرف بحسب منشا  
ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے  
حکایت کی جائے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود اتصاف وغیرہ اس لئے کہ انصاف  
کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شئ منصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے  
چونکہ مصداق اتصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت  
نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہونگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت  
منصف ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر توام انصاف میں دخل ہے

اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامری میں وہ نسبت نہیں  
 سکتی جو اتراعی ہے بلکہ اُس کا منشاء تنزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی مفادِ مبادیٰ  
 ترکیبہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے مابیت کے  
 وجود کے ساتھ ایسے طور پر غلط کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جزو حلیہ نکلیں گے  
 جب نسبت اور اُس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی  
 جس کو نسبت کہیں۔

نوٹیں دلیل جعل شخص کا جعل طبعیت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے  
 مثلاً جب جعل زید کیساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق  
 ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا  
 اب فرض کیجئے کہ بنا پر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اُس کے  
 وجود میں جو نسبت شخصیت ہے اُس کے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے مابیت  
 نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدوں جعل کلی لازم آئیگا  
 جو باطل ہے پھر اگر نفس مابیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب  
 صورت اولیٰ میں بدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے  
 مابیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی مابیت  
 اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی مابیت نسبت کی اور متغائر ہوگی  
 اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے  
 جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متغایہ ہوں گے۔  
 اور تسلسل لازم آئے گا۔

میں ہے یعنی جعل بہ نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق بالعرض بدون تحقق بالذات ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اُس کا بھی جعل ممکن ہوا۔ اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ تعلق بالجعل بالنسبتہ کو مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں لایا اُس کا حامل بسطاً جواب جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اُس میں بالذات نفس ماہیت ہو ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جین بحث سے۔ اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ اُن کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات مفادہیات ترکیبہ حلیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا احتلاط درجہ محکی عنہ میں جس ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اُن کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئیگا جس میں نسبت بالضرر اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اُس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جاوے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جاوے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں جعل مولف میں مراد اُس نسبت جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاحتلاط ہوں تو اُس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جن کے ساتھ جعل تعلق ہوا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ ماہیت

محتاج اور اثر جعل بالنتیج ہوں غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا  
 دوسری دلیل جعل محمول اور مجبول الیہ کو چاہتا ہے اور جعل مولف ہی ہو گا  
 جواب۔ یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شے کو بنا دینا بھی جعل ہے۔  
 تیسری دلیل جاعل مابیت کو مابیت نہیں بناتا اور نہ مجبولیت ذاتیہ لازم آگئی  
 اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہیے جب  
 دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف المابیتہ بالوجود اثر جعل ہے۔  
 جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق  
 نہ ہوا۔

اگر کہا جائے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشاء انتزاع اسکا امر عینی ہے  
 تو جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی منشاء  
 انتزاع عینی ہو گا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہوا۔ غرض اثر جعل کا  
 مابیت ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا جیسا کہ مستدل  
 نے سمجھا ہے بلکہ باین معنی کہ جاعل نے نفس مابیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات کو  
 صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل مطلب جعل بسیط کا یہ ہو گا کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا  
 حالانکہ ثبوت الشیء لنفسہ ضروری ہے ورنہ تجل جعل مابیت اور اس کے نفس میں  
 لازم آئے گا جو باطل ہے۔

جواب۔ مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے  
 پانچویں دلیل جس کو محقق حمد اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی پر تین مقدموں پر

جواب اس کا بھی وہی جواب پر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدا نسبت شخصیت پر ہے۔

یہ جعل بیط کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سنیئے۔  
 پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا وجود اور ماہیت میں ہونی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجہول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات انصاف اور مفا و خلط کا نہ ماہیت من حیث ہی۔۔۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفا و خلط ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود تہلکے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اسوقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایت الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا۔ پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور انصاف بالوجود

اِس لئے کہ امکان الفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں  
اِس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ موطن نفس الامر یہ میں بھی الفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل جو مفہوم کہ ماہیت پرزائد ہو اُس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت  
سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف بالعلیل اور ذاتی کی تعریف بالعلیل کیساتھ  
اُکرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پرزائد ہے جیسا کہ الہیات میں ثابت ہو چکا  
اگر ثبوت اُس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اِس کو ضرور ہے  
کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اُس کو ہی ماننے کا جو مقدمات مذکور کو مان لیا ہو  
پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ متقوض ہے اِس لئے امکان ممکن پرزائد اور کسی  
ذات کو بالذات ثابت نہ علت کی جہت ہے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر علی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات  
ہو یا بالغیر۔

تو جواب اُس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہے  
اور اسی پر مدار اُس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے  
اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو  
اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا محمول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور  
ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں محض نہیں چنانچہ میر باقر داد نے اُسکی تصحیح کی ہے

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ۔  
دوسرے آلہ صدق حل یعنی وہ چیز جو علت صدق حل ہو اس طور پر کہ  
اگر وہ چیز متحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حل ذاتیات کے لئے محکی  
ہے اور حل عوارض کے لئے محکی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اُس کے ساتھ  
ایک امر آزاد بھی ہوگا جو اُس کے ساتھ منضم یا اُس سے منتزع ہوگا۔  
تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجبولیت صرف اُس کے محکی عنہ کی مجبولیت کے  
تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اشراقیین تقریرِ افعلیت  
کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہیں اُس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث  
ہی ہی مراد ہے تو بحسب مقدمہ ثانیہ وہ حل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اُس کے  
جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا  
جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل متالف کی ضرورت  
ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر افعلیت و تقریر ماہیت من  
ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اُسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مسئلہ موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ  
وجود ذاتیات میں مطابق حل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اُس کے یہ امر کو  
مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہی ہو اُس میں وہ عوارض کے لئے  
محکی عنہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اُس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں  
لیکن اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ

موضوع کہیں نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اُس وقت تو سلب کے  
عن نفعہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کر نیکے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضرور  
البتہ محل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحادی الوجود پر ہے اس لئے  
بدوں وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس لئے کسی قدر کی تفصیل  
بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری تہر  
جس کی بحث منطوق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا  
نام ہے مثلاً کل انسان حیوان او کاتب او جبر البہات الثلثہ۔ چونکہ امور انتزاعیہ  
کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے اُن کی حقیقت وغیر میں  
کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے  
اور اک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔  
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور  
منشاء انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک  
استغناء عن البغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا  
مقتضی وجود ہونا باقتضا سے تام۔

تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات شے ممتاز ہو جائے ان معانی میں  
ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ معلوم نہیں

اس لئے یہ تقدیم سوائے شہورہ کے ہے اور اس کو تقدیم بالمابہتہ کہتے ہیں۔  
 آٹھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اس میں سلب الشئ عن نفسہ  
 محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اولیٰ میں آخر و اعتباراً  
 ہیں اور وہاں اصل شے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن ہو جو  
 نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائیکہ دوسری چیز اس پر وق  
 اسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً وبالذات خلط وجود ہے نہ نفس مابہتہ۔

**جواب۔** صدق الشئ علی نفسہ عین الوجود مستلزم صدق الشئ علی نفسہ بشرط الوجود  
 نہیں یعنی مابہتہ بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا  
 کہ اس تصادق کے لئے وجود بشرط ہوں حالت عدم میں بھی سلب الشئ عن نفسہ  
 چل آتی صحیح نہ ہوگا حکماً کا قول ہے کہ ہر مفہوم حمل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہوگا  
 اس میں سر یہ ہے کہ جو مفہوم جب اس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین  
 اس کا ہوگا۔ اور اسی چل اولیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا حمل  
 اولیٰ اس لئے سلب حمل جو اس کا مقابل ہے ممتنع ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ موجب وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شے جب معدوم  
 ہو تو تمامی اشیاء اس سے ملوب ہوں گے حتیٰ کہ محب خارج اس کی ذات  
 بھی اس سے ملوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشئ عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا  
 کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ حمل اولیٰ میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب  
 احصا پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حمل متحقق ہوگا اور

وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ قبل وجود متمنع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیے کہ وجودی ہو اس لئے کہ اگر عدمی ہوگا تو معنی اس کے امکان نہ لاہوں گے اور اس میں اور لا امکان نہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اصنافت ہے۔ اور منفصل ہوگا اس لئے کہ امکان کسی شے کا اس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اس کے لئے کوئی محل ہو اس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کمی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکمائے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمت العین نے شیخ کا استدلال اس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان نہ اور امکان لا میں کوئی فرق نہیں پس مسلم کہ اعدام میں تماثر نہیں اور لا امکان نہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شے ممکن نہیں

**صاحب حکمت العین** نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان نہ اور امکان لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان نہ میں امکان کی بالکل نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکان لا میں اثبات کا امکان عدمی کا ہے۔ منشا اس اعتراض کا یہ ہے کہ لائحہ عمل ہے جس سے اثبات اس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان نہ کے وہ سالیہ بسیط ہے۔

مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علما نے وجوب وغیرہ کو منحصر کسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں وہاں قضایا بنالیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبتہ ان میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے۔

بحسب تقریر بالا بطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا تیسرا وہ شے جس کے سبب سو ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن میں ایسا ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشاء کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جا رہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکہ مگر جو نہ ہو اور احکما جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُسکے

کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہر  
 نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام  
 ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجہ ہے  
 اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوتہ للمکن لا اور لا قوتہ للمکن ایک ہیں  
 تو بموقع ہوگا بخلاف احتیاج للمکن لا ولا احتیاج للمکن کے اس لئے کہ احتیاج  
 ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکان  
 کو لا امکان للمکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للمکن بدہمتہ مستبعد  
 اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اس کے کہ  
 امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضای عقل ہے۔  
 اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور عقل  
 بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ  
 دلیل بعینہ عقل اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

**الحاصل** اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے  
 اور وہ نفس ذات ممکن یعنی اہمیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو  
 یا اور کوئی چیز۔

**صاحب** مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے  
 پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں  
 ہو سکتی اس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف  
 ہے پھر کہا کہ امکان اور وجود کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجہ

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکم عنہ دونوں ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع جو نہ ہو سالیہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری ہیں موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کھا جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کھا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری متمنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسی کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متمنع میں تاویل کی جائے گی تو عدم ضروری کھا جائے گا۔ اُس میں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

**خلاصہ استدلال شیخ** یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کھا جائے گا کہ امکان لالے معدوم۔ اور جب امکان اُس کا معدوم ہوا تو امکان ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اُس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکان لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علیحدہ مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکان لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے مادہ ثابت

اس منشا کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہے موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گو سب پر اس کا اطلاق با شتر اک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو وجوداً جواہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الاتیاز ہے

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ مشائیں کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض متصوفہ اور متکلفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہی اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہی۔

اب اس اختلاف کو دیکھ کر کوئی تو اسکو انتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی۔

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا متنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا جو  
سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہی۔

اس میں شک نہیں کہ مہیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود انکو  
عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور درآوے گا  
کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے  
اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی موجود  
موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر مہیات  
کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکا  
ہی وارو نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جیسے مہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں  
امکان بھی منتزع ہو گا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحق  
اگرچہ وجود کا حال مناسی قدر بحث مہیت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی  
بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے  
کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود  
ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلاء اُس کے ادرا  
میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق  
خیر آبادیؒ نے الروض المجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود ہمیں منہ  
بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اوکھی حقیقت کا عین نہیں  
جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشا کی واقعیت سے  
انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُس کے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم سلسلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ میں عقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لئے عقلاً اسے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرمادیں گے۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکائنات کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکائنات نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی ہے جب بھی علم بالکائنات ہوگا اس سے معلوم ہوگا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکائنات حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسی طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلوم ثانی شیخ فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے

والا الہویۃ داخلۃ فی ماہیۃ بخال السماء والالکان الوجود متوالا تکمل تصور ماہیۃ دو نہ۔

اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معز ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشعۃ محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

پھر اُس میں جی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی ہے اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجود ہے پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت مبہمہ مشککہ ہے اور کسی نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور ہائے تراکب لفظی سب پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے اِس سے بڑھ کر کیا ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اِس کو کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیہ اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی۔ یا منقطع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلا کی جماعتیں اپنا مذہب قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بپھار رہے۔ اب اُن میں کس کی عقل مصیب اور کس کی عقل منطی سمجھی جائے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہو کیونکہ واقع میں سوائے کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل اُن بڑے بڑے عقلا کی عقل کے برابر نہیں ہو سکتی جنہوں نے اُس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلا کو سراہ دیا جائے۔ اُن کو کیون ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی کر لے تو ہیں اُس کا یقین کیونکر ہو اِس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اِس میں رخنہ اندازیاں کر رہے ہیں اِس صورت میں اِس کا عمدہ اور اطمینان بخش ہی نہیں ہو سکتا۔

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جنہیں قوی دیکھا حاصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعمیان ہو تو موجود بھی ہو گا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اس امر کا ہے کہ اُس کو وجود ہو اس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہو گا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اس لئے اُس کو بھی وجود ہو گا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا۔ چونکہ وجود کا حاصل فی الاعمیان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیاض کو ابیض نہیں کہتے اس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہو گا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کھاجائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقیض ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہو نہ معدوم یا لا وجود اور یہ ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آ سکتا بلکہ وجود و عدم

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل بھی نہیں کہ کو عدم میں پڑی ہوئی کہیں  
 کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر  
 ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات - کمالات - بتقنیات - اور لوازم کے اظہار کا موقع  
 ملا۔ اب مابیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیے کہ اُس کو کہاں سے کہاں  
 پہنچا یا اور کیسے کیسے ذائقے و جدانیات - محسوسات وغیرہ کے چکھائے آئیں  
 شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہمیں مگر ہم اس کے بھی  
 مامور ہیں۔ کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 من لم یثکر الناس لم یثکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کھا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکر گزار  
 ہم کو ہونا چاہیے مابیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہری بات معلوم ہوتی ہے  
 مگر ادنیٰ تا مل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ مابیت انسان کے افراد میں ہے  
 جس کے وجود سے مابیت کا وجود ہو رہا۔ اگر ہم نہ ہوں تو مابیت کا عدم بلکہ معدوم  
 اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازی رحمہ اللہ نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود  
 کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت  
 ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشأ  
 انتزاع مابیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو  
 نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں  
 اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اس لئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی  
اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑ اگر اوپر نہ چلتا ہے تو چاہیے کہ ہر جہاڑ  
بہت اونچا ہو جائے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہو ویسی ہی  
زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑ حد معین سے  
نہیں بڑھ سکتا اسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے منقح الارض غنیمیں لکھا ہے کہ آفتاب  
زمین کو اس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اُسکو دور لیجاتا  
ہے یعنی آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت  
مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جائے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھیکا جاتا ہے ہوا اُسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین  
کی قوت کششی پتھر کی قوت غالب آتی اگر لکھا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے  
پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے دیکر رہے جیسے وزن دار  
گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اُسکو اپنی جگہ سے  
بٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اُسکو نہ کھینچتی تو زمین کبھی اڑنے  
نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبج کو  
سطح آب کو ہوا داتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منبج میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیئے جب بھی فوارہ حد معین  
تک اڑ گیا حالانکہ عمود ہوا کا منبج کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو دبا سکے

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آئینکی کوئی صورت نہیں۔

لہذا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اُس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو۔ موجود ہے مخلوف اور ماسیتوں کے کہ لون کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے تقدم و تاخر میں کھا جاتا ہے کہ جب اشیا زمانہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیا کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اُس کی واجب کہنا چاہیے کیونکہ واجب کی یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بنفسہ ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مقتضی ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جسے واجب الی میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو بات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُس کا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں۔

بلکہ اگر نئی پختا لیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نئی سے اُس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اُس ہوا کے دباؤ سے ہے جو موٹلی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے۔ اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے ماننے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یہی ہوا کا دباؤ معتین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ عقل بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوا کے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اُس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اُن عمود کو روکتے ہیں اور اونچی کارو کنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے جدا کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا۔ اگر ہوا کارو کنا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کر کے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اسوقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اس حکت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر مہم چہرہ کو اُس عمود کا قریب آیا شاید اُس کو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نئی سے اتر جاتا ہے جس عمود اُس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوں جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ آگئی۔ مگر یہ اُس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑھنا یا الٹی گئی چیزیں اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں آسچہ سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اڑتے ہیں ورنہ زمین گم کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اڑنا اور عیار ووخان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر چڑھنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیگی ہوئی چپے پانی کو ہوا اوڑھ لیتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف کھینچ کر دیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاوے گا زور کشش کم ہوگا اس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوگا۔ ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیار میٹر اس طرح درست کیا جاتا ہے کہ ایک کلچر کی تلی تین فٹ کی لیجاے جس کا قطر ربع انچ ہو اور کھٹکھٹا کہلا اور دوسرا بند ہوا میں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جائے ایسے طور پر کہ اس میں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ تلی بھر جائے اس وقت اس کے نیچے انگوٹھا رکھ کر ایسے طرف میں اسکو لٹا دیں کہ اول سے اُس میں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ تلی میں فقط تین انچ کا تون بنائیگا اور باقی پارہ طرف میں اتر جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تین انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا میں دباؤ ہوتا تو پارنٹی میں چھ لانچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اُس کا بھی ہوتا اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُس پارے پر جو طرف میں ہے کئی من کا ہے اُس حساب سے جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اُس کو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اُس طرف ہٹ جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اُس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکاری میں مشاہد ہے اب سوچئے کہ اگر طرف مذکورہ کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہو تو وہ دباؤ جو نلی میں بہا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھ لانچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔

اگر ایک طرف میں پارہ ڈالا جائے اور اُس کے نیچے میں خالی نلی تین فٹ کی اُسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کیجاے اس طور سے کہ کھلا ہوا طرف اُس کا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں کہ اُس طرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں نہ نکلنے کی جگہ نہ رہے پھر اُس وزن دا چیز کو اُس طرف میں آتا دیں۔ تو وہ پارہ جو طرف میں ہے بسبب اُس وزن دا چیز کے دباؤ کے اُس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو بھر دیگا جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے دباؤ کے چھ لانچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ دباؤ ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک غلام کی سہرا فٹ بلند اڑایا گیا

اور پانی کے محسوس و معقول میں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اُس کے خصوصیات جنمنا سے متعلق ہو سکتا تھا۔

**رسالہ** طبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جلد سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھارندوں کے ذریعہ بہکر سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اُس کے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار مٹی پانی کے ذریعہ جاتا ہے اُس کے مقدار کو سونچیں تو معلوم ہو کہ قسم کی عقل استم کی بات تسلیم کر سکتی ہے خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں میں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرانا منظور ہے کہ کھار کے بھنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندوں کا پانی اُسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی چھتیا کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے سے عمود کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اُس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اُس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر ٹکڑا ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ چھوٹے پانی سے زیادہ ہے طرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہو گا جبکہ نلی کا پارہ کسی قدر اوتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اُس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تقام سکتا ہے اسلئے طرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

اوپر کے تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

کہ ہر وقت زمین کے اجزاء بٹخمل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبارِ شیشہ  
 اوپر رہتا ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب  
 اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی  
 اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس نرم اجزاء ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین  
 کے برابر کر دیتی اور کبھی اسکو اٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام  
 غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے  
 زمین کے اجزاء کو اوپر لیجاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزاء کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر  
 ممکن نہیں اس کو ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں۔ بلکہ اوپر کی جانب کو اسکی حرکت ذاتی  
 مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کی جاتے ہیں جبکہ بیان  
 چنداں مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تا مل سے  
 ان کا جواب دے سکتا ہے ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنیکی ضرورت اسوجہ  
 ہونی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اسلئے  
 کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد  
 یہ دعوئے ہوگا کہ جس طرح زمین کشش متعاطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمع  
 کو اکب میں بھی ہے اور جب کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی  
 اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد  
 ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماءِ یونان  
 کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مان جائیں

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارٹھویڑ ۱۲ ۱/۲ انچ پراثر کیا وجہ اسکی یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا نقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوائی اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکڑ نیکی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پار کا اتر جانا ہوا کی کمی یا ہوائی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ جب شدت سردی تھرماسٹر کا پار اترتے جاتا اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے قوت کسی طور سے حرارت اسکو پہنچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برووت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہو جاتی ہے برخلاف اس کے وہی لٹکن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی کی تیز ہو جاتی ہے جب پتیل اور لوہے کا سردی میں سکڑ جانا حکمت بدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تھا اس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ

سینکڑوں من کا وزن ہو اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کر سکتا۔

۱ اور اگر کہا جائے کہ دروزن ہی کے سبب ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا یہ تو جب ہو کہ دروغ وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چہرہ ہونے سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا نکالنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایریمپے جب ہوا کھینچی جاتی ہے تو ہوا کیتھا پوست بھی کھینچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

**الغرض** وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اُس دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کر دیتی نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

**یہاں** یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھلری بھی گنجائش مل جائے دخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجاؤ تو قریب قریب کی ہوا اُس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لئے حرکت کرتی ہے۔

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام مگر جائیگا۔ کیونکہ جب اُنکو کوئی چیرے کنو والی نہ ہو تو اُن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قریں قیاس نہیں اسلئے اُنہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت کئے اس ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کونوا میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جائے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا اس تدبیر کا خاکہ جانے میں اُن کو بڑی بڑی دقیقیں لاحق ہوئیں اور کیون نہ ہو جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اس قسم کی دقیقیں لاحق ہوتی ہیں۔ کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمینہ اوکل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہونے میں چاہئے اور اُس خوشی میں چونکہ لگا طبعیت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اُس مکان میں اُنہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ اجنبی دوستانہ مشکلاتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود ہر اپا مکان ہو گئے ہیں ایک روز رکھیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لاؤ اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے اُن کی کہو پری کو چھت کھا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کہم اور پوسٹ کو دیوار علیٰ ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اُن کے اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اُنکا اُس خا نہ فرضی کا ایک جزو اعلیٰ

ہوگا اور جو خلا سے شیشہ اور ہوا سے خارجی میں داخل ہو اسپر اثر نہی کی کوئی وجہ نہیں۔  
اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں پہنچ سکتی جس طرح  
ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسی طرح ہوا کے اوپر کی جانب  
دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر مختلس ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو  
بلکہ پھاٹوں کو بھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا  
اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ماتی ہو تو اُس کے صدر سے پاش پاش ہو جا  
اِس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اِس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی  
اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اِسی وجہ سے کتنا ہی اُس کو نیچے  
کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جا  
ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی  
بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامتہی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم  
نہیں ہوتا اور بلندی پر اُس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے (سلئے وہ ہمارا وزن  
تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا  
ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایڑپ سے خالی کیجاے اور اُسپر ہاتھ رکھا جائے تو اُسکے بھرتیکے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اُقتت تک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہو جائے اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کنویں کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتے ہیں اور جب تک پانی محسوس تک پہنچو جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ اُن سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔

**الغرض** اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اُسی ہوا پر جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات کے علیحدہ نفس پست پر ہے اور سپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اسلئے کہ نفس پست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل جو جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو بازو کی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں تو اسکا۔

**جواب** یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جس میں ہوا بھری ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں کے سولے بے سوراخ کوئی جاسے پانی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوچ رہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

**الحال** ہوا کے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر

**اہل دانش** پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ  
 بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے من کا وزن انسان ہر وقت  
 اٹھائے ہوئے ہے اور اس وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعادیوں دور کیا جاتا  
 کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہیں کبھی  
 یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اہلی قوت اس قدر کہ  
 چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو سکتی۔ کیا قتل میں  
 آسکتا ہے کہ ایک سیڑھانیوالا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اٹھانیوالا  
 سینکڑوں من اٹھانیکی عادت کرے۔ پھر طرفیہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس  
 نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی بڑھتی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں  
 من کا بوجھ اٹھانے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہے  
 کہ بچہ بچہ پیدا ہو نیکی سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہوئے سخت صدمہ اٹھا بلکہ مر جائے  
 اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہے کہ پانی کا وزن محسوس ہو جائے  
 کہ اُس میں بہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمند میں برابر غوطہ کھاتے ہیں اور صحیح و سالم  
 پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغطہ کو کوئی تحمل کرتا  
 ہرگز نہیں جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے  
 جاننے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوگی اگر ہوا تو چاہے  
 کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے سہی تو نہ گرے اس لئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی  
 اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جد ہر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے  
 وہ گرنے لگیگا کیونکہ اگر بوجھا اٹھانیکی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوائی ہے کیا ہوا کو

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پہرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اس کے ہر طرف دابنہ سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پرسینکڑوں میں ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھا کے چلنے میں کس قدر تھکتی ہے اسی پرسینکڑوں میں کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھائے پھر نادھوار نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھائے پھرتا ہے مگر ان دونوں دعوؤں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی قسم کی بات مان لے تو نبی ﷺ قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہیں انہی اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھلی سباب میں معذور رکھیں بلکہ دراصل ہم لوگ اسے زیادہ تر سختی میں اسلئے کہ اپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اُسیں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خراہ و عقل میں آویسے یا نہ آویسے ان سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے  
ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جہلی لگا دیں اور دوسرے  
طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جہلی اندر کی جانب ویگی اسطرح  
اگر سب سے جہلی کے ہاتھ رکھیں تو اسکا کھالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر  
کی ہوا خالی ہونکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ  
جہلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دباؤ کسی طرح محسوس نہیں صرف اسکا احتمال  
ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کنہجیتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال  
ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا براہ کنہجیتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اسکا  
کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر  
کی جانب مائل ہے اور اسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا  
او قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی قلعہ  
سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں اک کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے  
معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اس طرف حرکت کرتی ہے سبب  
ہوا سے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اسکے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں باتوں کی  
انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس

بھی یہ عادت ہوگئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہو جائے۔ اور اپنی قوت کو اُس سے اٹھائے شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف کی قوت اُسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پھٹارتی ہے مثلاً مشرق کی طرف لگجھوک جاوے تو مشرقی قوت ہو اکا دباوڑو کیگا اور مغربی قوت کا دباوڑو لگایگا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا نجاتی اگرچہ اس جواب سے یہاں کچھ نیکی لگا کر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اسلئے کہ جب مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہو وزن کو تمام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاص اسوجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہوگئی مگر دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واسمہ جبکہ خلاق کہتے ہیں اسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جتنا ہے پھر اُسکے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہی یہی قوت ہے جسکے تصرف سے تنہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اسی قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اوتنی ہی جاے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔ اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصہ پر تھر لڑکھڑاہٹ کہ اُسکے سقف چرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانے دیکھئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودئے اور چ میں شکل دیوار باقی رکھئے پھر اُسپر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

ہو اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اُس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ معلوم ہوا غرض کسی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزاء اپنا قوام فوراً یکساں کرتے یہ نہیں ہوتا کہ اُسکے اجزاء میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزاء غف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ وہاں بننے کی صورتیں ضرور ہے کہ نیچے کے متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دابنہ والی چیز رکھیں تو نیچے در اوپر کی روئی متکاثف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہو تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

**کشش مقناطیسی** کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرکھ ہوا کے اوپر کے سطح ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورتیں جاکہ براور پڑے وغیرہ جو سامنے کی ٹہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً انکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلافت الہی کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت عشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا ہوتا ہے ہمیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین ہو تو چاہیے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیرا کوئی زمین پر نہ والایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ یہ ثابت ہے کہ کچھ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسبتاً

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتوں کو رکھ کر ہتیلیوں کو گرم کرنے کے لئے پھونکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کھینچے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیوں کا پوسٹ کھینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف نہ لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ جو ہتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دبا ہوتا تو ہاتوں کی پیٹھ پر ہوتا اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دی گئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

**الحال** جس طرح ہتیلیوں کا پوسٹ کشش ہم سے کھینچتا ہے اسی طرح کشش ایئرپ سے جھلی اور ہاتھ کھینچتا ہے ہوا بالائی کو اُسیں کچھ خل نہیں غرض ادنی تاہل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خالصتہم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر ایئرپ سے ہوا ان میں کی خالی کر لیتے ہیں تو انکا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ ان پر شدت سے ہو جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اپنی جانب کشش کرتی ہے ارباب فرات سے امید ہے کہ اس میں غور فرمایا نکلے کیونکہ سرسری نظر و حلف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو بھار نکلتا ہے اگر ہوا اسکو اوپر کھینچتی تو اسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اسکی ذاتی قوت پُرغالبتی

قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُسکی مددگار تھی باوجود اُس کو اُن دونوں قوتوں کی قوت  
غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ پر اسے نام تھی قوت  
قاسرہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا  
اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اُس پتھر کے سکون کے بعد شش زمین کے  
قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اُس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں  
وہ قولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد و ملبت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی  
ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل  
جو جسم علیحدہ ہوا اسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورتیں چاہے کہ ہوا کا  
کوئی جزو حرکت نہ کر سکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو بخادی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے  
حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جسکا تجربہ چراغ  
کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر خارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی  
اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پُر زور  
کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے  
ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے  
اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزائے ساتھ جو متصل  
اُسے اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر شاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کتیا  
متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزاء  
بعیدہ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزائے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔  
الحاصل اہل انصاف اگر تجرید ذہن کر کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں۔

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسی سن کا پتھر اچھٹکیں اور اس میں میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے بہیر لا دیگی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اس جسم کی جس کا وزن کمپننے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز کو کمپن لے مگر زمین اسکو وہاں سے کمپن لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزارین کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اس کے جسمانی قوت کے ہزاروں حصوں زیادہ ہے اسلئے اس کے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسی طرح جیسے بھی دوسری طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے ان ترازوؤں سے جو اس کام کے لئے وضع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اسوقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اس نے کمپننے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کیساتھ مقاومت کر رہی تھی جبکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اس جسم کے روکنے کا بار نہ تھا بلکہ

شریک کرنا خلافِ ہدایت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تخلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تخلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پتھر تخلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا بھی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تھوڑے میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر بھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفخ ہوئیں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اسکو بھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تک وہ بونچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے متعین میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اسکے قابو سے نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کی کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی طرف زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اسکا نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سو اسلئے کہ مشک اسکو احاطہ کمرہ ہو رہی ہے اور ظاہر ہے کہ

اگر کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور حبش شایب نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع خیر مائل نہیں اور جب ہوائے نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دباؤ اس کا کیونکر ثابت ہو گا۔  
اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرپمپ دوسرے طرف سے ہوا اُس میں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا داتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس خیر کا ہے اور ثابت کون چیز کی جارہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایرپمپ سے اور دھراؤس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دباتا ہے اور اسوجہ سے دباؤ بننے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال اہل الحصول ایسا کچھ ممکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کشیف کسی شیش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اور پکی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

تو ہوا کا دباؤ نہ کر قابل تسلیم ہو گا جیسا لاکھ اس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین  
 باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی چیز میں وہ بھی نہیں دابتی دیکھ لیجئے کوئی  
 وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کسی سیل زمین اندر سے خالی کیجاتی ہے جس کا  
 سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف اٹل ہو کر اس ہواؤ پر  
 کو جو دباؤ ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا اس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنیٰ تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بطرح اس زمین سے  
 بعض اجزا بحال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے  
 بعض اجزائے ہوا کو بذریعہ ایرپپ کے بحال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں  
 لکھ اس کا یہ ہے کہ ہر عرض جب تک اپنی چیز طبعی میں رہتا ہے اس کے اجزا  
 باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش ان اجز میں باہم ہوتی ہے جبکی  
 وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کھینچے ہوئے اور متما  
 ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہے  
 کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الہی  
 مقتضی اس کو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اس لئے عالم اسباب میں اس کے  
 روک کے واسطے کرہ زہریر وغیرہ اشیاء لگا دئے گئے ہیں جن سے بعض کاہیں  
 علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اس کا خیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اس کا

اُس حرکت میں کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اُس حرکت کے مانع ہر اسلئے کہ اگر اُس میں ہوا نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں مبادیل نہ ہوتا جو مجموعہ کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعده مشک میں ہر جزو ہوائی دخل کو دخل ہے۔ اور اس سے یہ مرہبین ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب حرکت کرتی ہے اسوجہ سے پتھر قراب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا جو اُس کے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے جانب نمایاں ہو ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اُس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُس کے ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر اگئی تو جہاں ہوا اپنی چیز طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک سلسلہ اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسلئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہو گا۔ اُس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کسی ہزار من کا عمود پانی کا اُس پر مہرب کو دفع کر کے اوپر اٹکاتی ہے اگر پانی اُس کو دباؤ ہزار من کے وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ ثقل اُس کا محسوس ہے۔ چنانچہ اپنی چیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دباؤ

اس قدر کیوں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تہذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھ لیجئے سنگ مقناطیس بھی تپھر ہے اور دوسرے بھی تپھر میں پھر کیا ہر تپھر سے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہو اشخص اور تپھروں پر اسکو قیاس کر کے اسکی کشش کا انکار کر دے تو کیا صحیح ہو سکتا ہر لعل و الماس وغیرہ بھی تپھر میں پھر انکو نہ دیکھا ہو اشخص اور تپھروں پر قیاس کر کے انکی روشنی اور شغافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لجا کو نہ دیکھا ہو اشخص اسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کر کے ان کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جا سکا۔

جگنو کا چمکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا ہاتی گھوڑا بوٹری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہو اشخص قیاساً انکار کرے تو کیا ان مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں البطل ہو سکتا ہے یا یہ چند مثالیں بطور مشتبہ نمونہ از غرواری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ بھی یہ طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ ابوہوائی طوفانی میں حکماء سابق و حال کے استدلال

علو ہے مگر مجموع خیر طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مشیت ایزدی نے اسکو ایک تہ وبال میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھ جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملے گی اور ہم ہر بات کی وجہ پچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کواکب کیوں گردش میں ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اس کے ہزار ہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال شرعاً جائز نہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یَسْئَلُونَ الْحَاقِلُ ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خالی کر لیا جائے تو اس مذکورہ بات کا حال ہو جا گا۔ کہ ادنیٰ قرینہ سے درد وازے کو کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہوا کے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیزوں کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر پانچ پر ۲۵ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کسی من وزن ہوگا۔ اگر اس پانچ سیر وزن دار لکڑی ویں کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات کا ایک چیز کا تصور تو ہوتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا کے طوفانی دو دو چار چار مہینے مختلف مقامات و ریامیں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو حتمی ہوگی۔ گھر میں ٹھیکہ تصورات کو بڑھانے کے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کا صدمہ اٹھا چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اُس وقت سو اُخذِ استعالیٰ کے یاد کرنے اور کمالِ تضرع و زاری سے دعا کرینگے کہ انہیں سوچنا مسلمان کا فر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

**الادّٰش** سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس تکمیل ہوگی جو فہم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں کیا وقتاً دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اُس کو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکماً بھی اُس کو خدا پر محول کر دیتے ہیں۔

**پہلے** مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بار بار دیکھا جاتا ہے کہ ابرو حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شئی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شئی متحرک ہو

کامد ارقیاسات پر ہے حکماءے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متوجہ ہوتا ہے اسپر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متوجہ کے لئے کبھی کام ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلای جائیں کہ کثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات اوخنہ اور انجروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہو اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ اوخنہ کبھی منجد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت باد و ہوا سے طوفانی قرار دیا۔

**حکمت جدیدہ والوں کو ان کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور یہ مصداق کل حیدر**  
 نئی تراش و خراش کی فکر میں ہو دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اُسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چو کہٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پنچو سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر نکل جاتی ہے مثلاً اُسکایہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہونکی ایک نظیر بھی سردست ملگئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اُسکے قریب کوئی خفیف جسم مثلاً کانغذ لیجاویں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جسمیات پر قیاس کر کے انہوں نے مطلق حرکت کامد اخصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد ہے۔

جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جاے۔

**جول** جولائی میں دریاے سقوطہ کا جن صابجوں نے سفر کیا ہو وہ جاتیں  
اک کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریں صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا  
کی رفتار ۶۳ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہو دو تین  
مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دائرہ اگر بمبئی میں یا اس سے اوپر  
مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔  
جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے متا ہے تو کوئی مقام اسکا متعین  
نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناؤنا بحسب استقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا  
اس صورتیں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدل کرے مثلاً صبح کو  
غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جب ہر جہہ وہ دائرہ جاںکا او دہر کی طرف ہوا بیگی حالانکہ  
یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہوگی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی  
دراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اس کے بہرنیکے لئے طوفانی ہوا جو دریائے سقوطہ میں چلتی  
ہے آوے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ  
ہو کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا تو دیک ہو ابلد آنگلی اور بتدیج اسکا زور کم ہوتا  
جانگا۔ یہاں تک کہ بعد ایک مسافت مقدمہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی چل  
رہی۔ حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوا سے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے  
کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الہاس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب  
اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب بے ہوا چلا کرے۔ اسلئے کہ جب یہ علم ہو گیا کہ ہر

اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شکر لازم نہیں اور حکمت جب دیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ۔

یہ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑتی ہیں۔ حکمت جدیدہ میں صرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا اجزا ہو گا پھر جس صورتیں کرہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنیکے لئے اور ورنہ ترجیح بلامرج ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا شدا گرم ہو کر صعود کرنا چاہے تو چاہئے کہ جمیع جانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر اُنکے متصل اجزا اور پھر بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بہرنیکے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرک میں متشابہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جا۔ اسطرح جمیع جانب ہوائے صاعده کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آمدھی یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستانیں بتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہو جاتا تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب جارت کے ہند میں ہیں وکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ افتاء کی سیدھی شعاعیں وکنیں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو یکھیں تو دکن کا عرض کم ہو اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہر حال ہمیں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ وکن میں یا قریب وکن کے واقع نہ ہو سکے

چنانچہ میں پچیس سال تک وہ باقی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب اُس دروازے کی طرف فوجدار اُسکو لیجا تا کہ اُس کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجا تا حاصل یہ کہ جیسے اُس باقی نے کاٹنے والی کو قرینہ سے ٹھہر لیا تھا ویسا ہی محرک ہو ایہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جا رہا ہے اور نشا اُسکیا یہاں وہی ہے کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کھا جائے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام جزئ کل پر جاری کئے جا رہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہو اُسے کرہ ہو اُسے تو ہم کہیں گے کہ جزو کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو دروازوں میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کچھ بالوں کی رسی اگر بنا لی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جموں میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس سلسلہ میں ہمارنی بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دو دروازوں میں ہوا کی ہیں۔

**الحال** جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار وہ مشاہدہ نہیں اُسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر قیاس جا دیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسید طرح اہل حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعض خیالات کو پورا کرنے کے لئے اُس پر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے۔ اور اُس پر ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اور پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس سلسلہ میں

حجرہ کی ہوا باوجود دھوپ وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونیکے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوائیں گرم ہو کر صعود کریگی اور دھوپ ہوا کے مقام کو بھرنیکے لئے ضرور آئیگی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

**الحال** یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کی وجہ سے ہوائیں تجلجلی پیدا ہوتا ہے اُسکے بھرنے کے لئے ہوا چکر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تو بڑی بات ہر مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی اسوجہ سے شک کے اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ ہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدہ کے جب تک طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرآن کوئی اور چیز قرار دیگی کہ اس مقام میں ایک واقعہ چہاں ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہر پناہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اُسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس زور سے کہ بڑا احتیاطاً گھبرائے ہاتی بھاگا اور حالت بغوا سی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اُسکو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے کاٹا

چاہئے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے  
یعنی اگر اُس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدریت عدم اس معنی میں محال نہیں  
ہاں اگر معنی ہو جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنا دے تو البتہ یہ محال ہو اور وہ مانع نہیں  
لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بناے تو بنانا اُس کا نہ  
بنانے سے اُس کے حق میں اولی ہو گا یا نہ ہو گا اگر اولی ہو تو اسکمال بالغیر لازم آئے گا اور اگر  
اولی نہ ہو تو بنانا عبث ہو گا اور واجب میں دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں لازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل  
اولی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جسکی تکمیل اُس فعل سے ہو رہی  
ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے  
مناسب و فعل ہے تو اسکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولی نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور  
عبث کی نفی کے واسطے کیونکہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولی ہے یا نسبت غیر  
اولی ہے۔ اور اگر عبث اسیکانام ہے کہ فاعل کو اُس کو کوئی نفع نہیں تو اُس قسم کا فعل  
عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حقیقاً کا ذاتی نفع متصور نہیں کیا  
چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں کو ایک لازم آئے گا متعین کا  
مکن ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا متعین ہو گا یا ممکن اگر متعین ہو  
پھر ممکن ہو گیا تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ ثانی ہے  
اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور سنا قادر کی طرف اس وقت میں کہ باوجود ازل میں

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و افعال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسوجہ  
 پتھر نیچے آتا ہے پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل  
 کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل  
 ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا وزن اس پر ہے چنانچہ  
 مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے  
 اور ہر آدمی پر تین سو بیالیس سو وزن ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے  
 دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف  
 مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانیکلی کوئی وجہ نہیں۔ جب انگلے  
 اعتراف سے ایک وزن دایچیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے  
 وزن دایچیزوں کا بھی یہی حال ہوگا اسلئے کہ نفس و زئذار ہونے میں دونوں برابر  
 اگر کھا جائے کہ ہوا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے  
 ہے تو اُسکا۔

**جواب** یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف  
 کینچنیگی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے  
 کی ہوا کو دبا لے اسلئے کہ ہوا کا خامدہ ہے کہ جس مقام میں رہی جب تک کوئی سبب قوی  
 نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے  
 تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایریسپ مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی  
 ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر  
 متخلخل ہوا تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام پر

کسی طرح کی غلطیاں جس کی میں ایک یہ کہ جو غیر خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو دادی بصارت رگ چشم را کہ سپد کند صورت و ہم را  
دو مری یہ کہ در اصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو سد ہے دیکھنے میں سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ در اصل دو تصویریں ہیں جبکہ ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی بخیر مرنی کو مرنی سمجھنا اور جہتی الحقیقت مرنی ہے اسکو مرنی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصور میں ایک آنا کس قدر جس کی غلطی اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں نمودار ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس پر بھی جس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کسی غلطیاں جس کی ثابت ہیں۔ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) آئینہ میں دو سے جاگ بھی جاتی ہے مقدار اسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ چادر پر روشن ہو تو کسی میل سے نظر آئے گا۔ حالانکہ اُسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جاموں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اسی پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جام ہوتا ہے۔

قادری کی طرف مستند ہوا۔

**جواب**۔ ملازمۂ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اُتر قادیان میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اُسکا ازل میں بنظر وصف استناد الی القادری متنع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لہذا یہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے متنع اس صورتیں ازلی کا استناد قادیان کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اُس کی طرف ہو اجازت میں بالذات ممکن تھی۔ اور اسکا استعمال ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

**ساتویں دلیل**۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہو گا یا متنع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل میں اُسکے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہو گا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو متنع الوقوع ہو گا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے عرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہو گا اسلئے کہ واجب اور متنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اُس کا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور متنع فعل جائز نہ ہو گا۔ **جواب**۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اُسکا وقوع ہو گا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اُسکا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اسکا استیفاء منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کیسے بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہے کہ اس میں غور و تدبر سے کام لیں۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پرودہ شبکیہ پرٹی منجوں تصویر کشی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں

ہوتا ہے جد ہر دم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آمینہ طویل اور عریض اوٹھرا آمینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلا سے مرض سرسام کو ایسی صورت میں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں۔ اور ان کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی جھپٹتا ہے۔ (۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ نرگین نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشہ کو اگر باریک بین تو رنگ اسکا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ اس شیشہ کا ہے نہ اس میں کوئی سفید چہرہ ملائی گئی۔ (۲۰) دلدل شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نہ پیدا ہوئی ہو اس مقام کو ممت از کروے۔

(۲۱) بالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح کے سے بھی اُس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ فضا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلأ واقع ہے (۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرضی بنفسف قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہو پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثابت سے انیس کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے ہیں اور ہمیشہ ان کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

(۳۴) انگشتی کو اگر آنکھ کے پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔  
 (۳۵) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے  
 بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۳۶) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں  
 (۳۷) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔  
 (۳۸) چمکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک پہنچیں اور سریع  
 حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۳۹) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔  
 (۴۰) شعبہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں  
 وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۴۱) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں  
 (۴۲) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔  
 (۴۳) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب  
 (۴۴) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے  
 اسی طرح ریل کا سوار۔

(۴۵) اچاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت جاتا ہو  
 تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہو گا حالانکہ  
 دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۴۶) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اُسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

شعلہ کا علم ہمیں جس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

**علیٰ ہذا القیاس** امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرے گا کہ ہم جس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی جس سے استدلال کر کے اس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اس خبر کی وجہ سے جس کو غلط کہنے پر مجبور ہوں گے۔

**اہل حکمت** جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ اکرے میں باریک سوراخ ہو جائیو الا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے (ہر چیز کے الٹی نظر آئیگے قائل ہو گئے اور اسکی کچھ پروا نہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بدایتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی جس کے قائل ہوئے مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جو الہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ اشارہ استغناء قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہوگا اور صرف ایک الٹی تصویر کینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کینچنا اور ہے اور نظر آتا ہے کیس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناقص کا کام ہے جو ایک خاص وقت کے واسطے ظہور میں آتا ہے اور جس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اسکی عکسی صورت کے دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئی کے دیکھنے میں کوئی تا مل نہیں رہتا۔ راہیہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعوے کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے غرض باوجود یکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوئے ہیں جنہیں سے تھوڑا

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا یا کن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدہ کو الٹا اور الٹے کو سیدہ دیکھنا یہ جس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اُسکے اسباب ہوں مگر نفس جس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونا اسباب اول نفس جس سے متعلق چیزیں جاہل اور حکیم دونوں شریک ہیں اور اثرانی عقل سے متعلق جو جسکو صرف عقلاً سمجھ سکتی ہیں اسکی مثال بعینہ یہی جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سوادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اُسکو کوئی نہیں جانتا بلکہ عقلاً سمجھی اُمیں حیران میں اسی وجہ حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسلیح ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دیتا کرنا عقلاً کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ ٹھنسی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے نہیں کہ جس قابل اعتبار نہیں یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کلام کے لئے پیدا کیا ہر اُس کو اس کلام وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا تو اُس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم اسی امر کو جس کی غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اُس مقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں جس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جارا الاحتمال البطل الاستدلال شعلہ حوالہ جو بالکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوس کا ایک جزو اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہی تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

محتاج نہیں اس صورتیں نہ وجود انکا بالاختیار ہو نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر اس  
 موہم تعدد وجہ ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اسلیٰ کہ محققین تصریح  
 کرتے ہیں کہ لازم محتاج جعل متانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں  
 ہو سکتا اسلئے کہ قبل جعل خود اسکو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لوازم  
 کی طرح مجعول نہ ہو سکے تو چاہئے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ یہی البطلان پر واجب  
 یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے گو جعل متانف نہیں اس پر ظاہر ہے  
 کہ وجہ لازم کے لئے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری  
 بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج  
 نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات آئییہ لوازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لوازم کسی کے  
 مجعول نہ ہوتو واجب کے لوازم کیونکر مجعول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب  
 صفات وغیرہ صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا  
 عاری رہنا نقصان ہے اسلئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف اینجا  
 غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اسوجہ سے کہ متقاضی کمال سلطنت اور وجوب  
 وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات  
 ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ انا منہ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل متنا

لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے  
 اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ نہ سمجھتے  
 جس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا  
 تو اب کوئی دو برین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ انہما جو  
 نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اسکو  
 موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دو برین اگر دس ہیں تو کس کی چیز کو بڑی  
 کر کے بتلاؤ تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں کمال  
 کی مسافت پانچ سو برس کی راہ ہے اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دو برین سے ثابت  
 چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہو گا کیونکہ ہمارے پاس دو برین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح  
 بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ محسوس رکھتے ہیں کہ  
 سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا  
 قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ  
 اگر بالفرض دو برین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرنے میں صلاحیت نہ ہو  
 نہ ہو تو دو برین اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہیں  
 جس سے آسمان کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسی بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہو  
 میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بدایت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر  
 محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دو برین کی غلطی  
 کو مان لیں تو کوئی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دو برینوں نے

جسکو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متحد ہوئی بہ جسد سح علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس  
ہے۔ ہر چند اتحاد و تجدد میں تضاد کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل ملو و نخل میں مذکور ہے  
مگر حاصل سبک یہ ہے کہ وہ اقامتِ ثلثہ کے قائل ہیں اویح اور روح القدس علیہا السلام  
کو صفات کہتی ہیں جس سے یزور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں منتقل ہو کر دو متقل چیزیں بن گئیں  
چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہو تو قیام معنی بالمعنی لازم ہو گا اسلئے  
کہ قدیم باقی ہے بالضرورة اور متکلیف کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی  
چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اُس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار  
وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر متخیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام  
العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التخیز ہیں پھر جب خود  
عرض کو حیز نہ ہو تو دوسرا عرض تخیز میں اُس کا تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جو ہر تاج ہیز  
اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہے  
اور اُن کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ  
غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مغنوت ہیں  
جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اُن کا فرض بھی کیا جائے  
تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کیساتھ صفات قائم ہوتی

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبر بانی بڑھی ہوئی ہو اسی کو ترجیح دی۔  
 خصوصاً اُس کمال کے مقابلہ میں جس میں شائبہِ ہمسرِ مخلوق کا خالق کے ساتھ ہونا  
 نفیِ صفات کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ صفات واجبِ تعالیٰ کے  
 اگر حادث ہوں تو قیامِ حوادث کا ذات واجب میں۔ اور خلوقات کا علم و قدرت  
 وغیرہ سے ازل میں۔ اور صادر ہونا انکا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آگیا اور یہ  
 سب مہرباطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعددِ قدام کا لازم آگیا جسکی وجہ و انحصار کسی تغیرِ ہستی  
 ہے حالانکہ انہوں نے تو دوسری قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مافی جاتی ہے  
**جواب** متغیرین وہ تھے جو ہیں کہ انہیں ہر ایک کسی زمان یا مکان میں یا عدم  
 وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا ذواتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آ  
 اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تعارضِ صادق آئے اور تعارضِ نہیں  
 تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغیرین کی تغیر و چیزوں یا دو موجود یا دو کیفیتیں یکجا سے تو البتہ نہیں  
 تعارضِ صادق ہو گا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اسکی تغیر میں  
 دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تغیر میں وہ مغفود ہے۔ پھر تعارض و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جا تو صفات  
 کے ازل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اسکو کہتے ہیں جو ازلِ عالم سے  
 پھر اگر انکا قدیم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونگی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعددِ ذات  
 قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور انحصار کا جو کفر لازم ہوا اسکی  
 یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے اقامتِ یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذوات کو اقامت  
 میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر چیز یعنی قائم بالذات اور  
 ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیۃ اقامت ثلاثہ یعنی وجود۔ حیوۃ۔ علم سے صفتِ علم

بالاختیار نہیں بلکہ اسکا قصد بھی بالاجاب ہوا کیونکہ انکا دعویٰ ہے کہ واجب کوئی چیز  
 بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی۔ اس دعوے پر انہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔  
 ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ خیر ہوگا  
 ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سد باب اثبات صانع اسلئے کہ اگر وہ مقدور فرض کیا جائے  
 جسکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور ان میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق  
 ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو  
 اسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج  
 نہ ہو تو اثبات صانع کا سد باب ہو جائیگا اسلئے کہ اسکا مبنی صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا  
 مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے نہیں ہو سکتا پھر جب کسی صورتیں مرجح  
 کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

**جواب** دونوں ملازم غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج  
 ہو تو ضرور نہیں تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتدایہ میں کیٹھا  
 اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکبیدیں  
 تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا حالانکہ اس خاص وئی کو اختیار کر نیکی کوئی  
 وجہ نہیں سوا اسکے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہو اور اسلئے کمورت مفوضہ یہ ہے کہ دو  
 روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ انہیں سے کسی ایک کو  
 لینے میں تکلف نہ ہو اسی طرح بھاگنے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے ٹین اعلیں  
 تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا۔ وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔  
 اور دوسرا ملازم اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مقدور مرجح کی طرف محتاج نہ ہو سکتا

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات صفات کی۔ اور ہر مرکب ممکن ہو سکتا ہے اور اس کے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔  
جواب۔ یہ لازمہ منسوخ ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ مجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنے والی بھی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کی ساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گؤں جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے۔

جواب۔ اخض صفات الہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔  
اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت یہ تبعیت موصوف حیز میں ہو۔ حالانکہ تحیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔  
جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تحیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح موقوف میں لکھا ہے کہ مکمل بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں انکو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے مختلف ہے واجب تعالیٰ کی ذات اس کے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتبار سے ثابت ہے اور عینیت صفاتی دلائل محض پیش ہوئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوئیں اور وہ مقدمہ کہ واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر دارالایضدین الواحد الا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر ہو پر قائم کی گئی تھی حکما اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب صادر ہوئی وہ بھی

ترجیح بلا مرجع لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجع بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جبکہ استحالة قابل ترجیح  
**مسوال** تعلق ارادہ احد الصنیدین کیساتھ مرید کا فعل ہی تو ضرور ہے کہ تاثیر مرید کی  
 اس میں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دونوں  
 سے وہ خارج نہیں ہو سکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید کو  
 ترک پر قادر نہ ہوگا۔

**جواب** تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں  
 وہ توجب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ پھر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ منوع ہے کیونکہ فاعل  
 جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جبکہ ممکن  
 ہونکی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی فاعل ہی کا لیکن مقصود بالذات نہیں  
 بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اس سے بھی تعلق ہے اسلئے اس ارادہ کے صدور واسطہ  
 دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً وبالذات ہے  
 اور اپنی لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شے کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اسے ایجاباً  
 کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اس طرح مختار ارادہ کیساتھ متصف نہیں  
 دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم  
 کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا۔ جو بدیہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا  
 تعلق ایجاد عالم کیساتھ اگر ان میں ہو تو چاہیے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمام علت  
 سے متخلف نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ  
 کا تعلق اس کیساتھ ازلی ہے یا حادث اگر ازلی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجع کے اُن مقدور کو ایک کو ترجیح دیدی۔

**سوال** نسبت ارادہ کی مندین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت انکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجع کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتبادین کا ترجیح بغیر کسی مرجع کے لازم آئیگا جس سے سدا بصلح متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی اُن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اسکا کسی ایک کے ساتھ لذات ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہو سکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح مندین کی وقت واحد میں۔

**جواب** ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اُن دونوں کے ساتھ علی السویرہ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجع کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتبادین بلا مرجع لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجع واجب تعالیٰ ہے التنبہ یہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتبادین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس ترجیح بلا مرجع لازم نہیں آتا کیونکہ مرجع یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

**سوال** فعل و مقدور کی نسبت یہاں آسکتا ہو کہ ارادہ فاعل اُس کا مرجع ہو۔ لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجع ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اُسکے لئے کوئی مرجع نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجع ہے۔

**جواب** تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجع کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ اسکا فاعل ہو اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعی کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے

اکثر معلول مستلزم کثر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدت فاعل مستلزم وحدت معلول ہوگا  
**جواب** اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو  
اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا مغاڑ ہوگا مفہوم ذات بسیطہ  
بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ  
نہیں تو یہاں بھی وہ بسیطہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے  
ایک دلیل یہ ہے کہ ایک کوئی چیزوں کا مصدر ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف  
آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پراسدلال نہ ہو سکتا  
حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع و ذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم  
کرتی ہے اور پانی سرور کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پراسدلال کیسے کیا  
**جواب** جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ  
آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے  
کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار مختلف  
دیکھتے تو ممکن تھا کہ ان سے اختلاف و تعدد موثرات پراسدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا  
حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں مگر موثران کو متعدد نہیں سمجھو جہاں بلکہ صرف ایک آتش ہے  
اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف  
یا تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہوا اور (ب) کا بھی تو مصدر (ب)  
(آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا  
ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو ان کی ترکیب لازم آگئی حالانکہ  
وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح (آ) اور (ب) کا

ہو تو اُس میں وہی کلام ہو گا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئیگا۔

**جواب۔** دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاب عالم

کیسا ازل میں اس طرح سے متعلق ہو کہ وقت خاص میں سکنا ظہور ہو جس سے کاز لیسٹ عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اسوجہ ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے متعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کی متعلق ہو ہی ہوں چنانچہ کسی قدر غیر بالا سے معلوم ہوا۔

**تفسیر سی دلیل یہ کہے کہ واجب تعالیٰ استیع ان تمام امور کو ہو جنکو مصدر اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو مصدر اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہوگا۔**

اس صورتیں وہ مختار نہ ہا۔ اور اگر مجتمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو مصدر اثر ممنوع ہوگا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے منتفع ہے مقصود یہ کہ موجب ہو اور مختار ہو نہیں کہ فی فرق یہ **جواب۔** اگر تسلیم کیا جا کہ جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممنوع ہو

تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا ہو اور موجب بن جائے اسلئے کہ موجب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اسوجہ کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

**چوتھی۔ دلیل۔** اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کیسا برابر ہو لیکن لازم باطل ہو اسلئے کہ عدم اصلی ازل ہے اور معلوم ہو کہ کوئی شیء ازل اثر قادر کا نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی مختص ہے اس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اس سے متعلق ہو کہ کچھ تاثیر کرے۔ **جواب عدم مقدور ہونے کے یہی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر**

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہو کہ ذات فاعل میں  
تغائر ہوگا چنانچہ اعتبار ہوتا کہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جنہر دو علتیں مرتب ہوں اس  
صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہو بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب و صوح کے ہے  
اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کی جائے تو رد و قیوح کی اسمیں کوئی بات نہیں  
**جواب**۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کیساتھ الہی خصوصیت ہو  
کہ ان کے غیر کیساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اس سے صادر ہو جائیں  
اور اگر تسلیم بھی کیا جا کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اس لیے کہ ابتدا  
حقیقی نفس الامیر میں سلب کثیرہ کے ساتھ متصف ہر تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار  
سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے  
کہ غیر متناہی اشیا کیساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

**غرض** ان جنشیات کے اعتبار سے امو کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہوتیں  
کوئی استبعاد نہیں اور اس کا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا اکثریت صدور کا مسانفی نہیں  
ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اس پر کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے  
حکما نے اس تئزیر میں مسدود غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کثرت  
ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں  
مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو اور اک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کو اور اک  
میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیا کے لئے منشاء اختلاف ہے اس اعتبار  
سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔  
لفی صفات چکمانے کمی و لیلیں قائم کی ہیں۔

مصدر تھا انکی مصدرتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدیرتیں کسی غیر کی طرف مستند ہیں  
ورنہ بذاتہ (آ) اور اب کا مصدر نہ ہوتا پھر ان مصدیرتوں میں کلام کیا جائیگا کہ  
مصدیرتوں کی مصدیرتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُس میں سے ایک داخل ہو تو جز  
لازم آئیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر ان مصدیرتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدیرتوں  
میں تسلسل لازم آئیگا۔

**جواب**۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدیرتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری  
ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اس واسطے کہ محتاج  
موجب کی وہ چیز ہوتی ہے جسکا وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدیرت کی مصدیرت کا  
وجود نہ ہو جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں  
اس لئے کہ امور اعتباری میں تسلسل متنع نہیں۔

**سوال**۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجبہ کا وجود قبل معلول ہونا ضروری ہے  
اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہیے کہ اُسکے غیر کتبائے ہو  
ورنہ آقضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولیٰ نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں مصدر  
کو قبل صدور کے صادر کتبائے ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدیرت  
کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

**اب** فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اُس کا ایک اثر صادر ہوا تو  
خصوصیت بنحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی ب  
ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سو ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں  
کسی معلول کتبائے اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیے

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاعتقال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کافی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورتیں امکان وجوب بالغیر اُس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اُس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع تقيضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اُس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاعتقال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہو کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہو گا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہو گئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا۔  
قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ماخوذ فیہ میں فاعل مفعول میں جوابات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوے۔  
دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوے۔

سوال صورت مفروضہ میں وجہیں محل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذلت کے کوئی چیز نہیں تھی کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو مصادره علی المطلوب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کجائی ہے اُنہیں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اُسکی قابل اور فاعل

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہو ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہو تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئیگی جو محال ہو اور اگر ذات علت ہو تو واحد حسن جمیع الوجود اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

لہٰذا یہ کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سوائے اسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اس لئے کہ فاعل تمام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اس لئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

**جواب** اگر فاعل کیساتھ اجتماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورتیں جس طرح فاعل کو مفعول کیساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کیساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کیساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کہ جائے اس صورتیں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہو وہی نسبت قابل و مقبول میں ہر کچھ فرق نہیں۔

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کجا کے کہ وہ فاعلیت سے مجرہ ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا۔ اور اس وقت حاصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بہ صفت قابلیت جو فاعل ہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعا خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسا کہ نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورتیں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور خبر عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں مجمل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں (یعنی قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت علی لکجا تو وہ حلال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔ یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولیٰ مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم ہوگی کہ صورت اولیٰ میں معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہو اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہونگے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایۃ الامر یہ کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اس سے یہ کجا لازم آتا ہو کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہوگا جس سے دو امر منافی یعنی امکان عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل و قابل ہونیکا استحالة ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ  
موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالہ  
قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استحالة موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ  
اعتراض جب وارد ہو کہ نشا فعل و قبول کا نفی ذات ہو اور اگر فرض کیا جا کہ بسیط بحسب لفظ  
والہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول و قبول کی نسبت نفی ذات کی طرف اسکا  
ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورتیں قبل فعل و قبول بھی جوتین کلیں گی۔  
اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول  
نہیں ہو سکتا سہو لاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ  
قابل صفات ہے اور اُنکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دو کھیلوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو  
قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ  
الطابق تو نہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقیدی ہوگی  
یا تعلیلی۔

اگر تقیدی ہو تو یہ مطلب ہوگا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول  
نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذاتیں تکثر آگیا جیسے مقضائے حیثیت تقیدی ہے اور  
تکثر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم  
سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کی  
مفعول میں تغائر لازم آگیا اس صورتیں اجتماع متنافیہ یعنی وجوب و امکان ایک جہت  
سے نہ ہو جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو  
اُس کا موجب مقبول ہونا ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات ہے

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکماً اُسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولی و اقدم ہے۔ اور بعض میں برخلاف اس کے ہو وہ ہماری عرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جسکا اطلاق افراد پر با شتر اک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنگی ماسیات متباہن ہیں بلکہ اُسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی بالرحمۃ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول آلان انہ وان لم یکون الوجود کما علمت حسناً

ولامقبولاً بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یکون للمابئیۃ

التي هی الجبرہ ثم یکون لما بعدہ واذ معنی واحد علی النحو الذی اوأنا التی تلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل ولذلک کیون لہ علم واحد تکفل بہ کما ان لجمیع ما ہو حتی علماً واحداً یعنی اکو وجود جس اور اپنے افراد پر قول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض لائق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) ہائیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بجملاف دوسرے عوارض کے

اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس میں دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کما حال محل کے لئے مثل جزو ہو کما قال الشیخ فی الشفا وان الموضوع لغتی بہ با صائر بنفسہ ونوعیتیہ قائماً

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔  
یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب ہے واجب ہے اسلئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ  
کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم  
آیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس  
تنزیہ واجب اور استکمال بالغیر موجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الہی  
ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیب بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر  
غیب بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورتیں وہ ناشی ذات ہی ہوں اور دائم ہوں ہر دو  
ذات محال موجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کر دے یہ کہ لذت  
مشتق ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا منہا ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت ویتا  
سے ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ اسلئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت  
ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا اور اس صورتیں حد و صفت قدرت کا بھی  
لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں  
بالایجاب ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورتیں جائز ہے کہ بعض معنی  
کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا  
کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت انقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث  
کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کس قدر

قبل اقران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو ان دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

**الحال** دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرانی واستثنائی سے ثابت ہے

کہ نسبت مابیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جو

اب مابیت کو دیکھنا چاہیے کہ اُس پر جوہر تہ صادق آتی ہے یا عرضیت

اگر اُس کو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ مابیت من حیث ہی قطع نظر

وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورتیں اگر وہ عرض کہی جائے

اور وجود اُس کا موضوع ہو تو یہ موقع نہ ہوگا اس لئے کشیج کی تصریح سے معلوم ہوا کہ

اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُن کا موضوع میں ہونا ہی اُن کا وجود ہے اس لئے کہ وہ

اپنے وجود میں موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُس کا موضوع

میں ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ مابیت پر اعراض کے لوازم پورے

منطبق ہیں یا نہیں۔

(۱) مابیت کوئی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) مابیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی مابیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں

ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں مابیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض

سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے مابیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صار سبباً لان يقوم بشئ فيه ليس كجزء منه وقال ايضا وكان الموضوع ما يكون فيه الشئ  
وليس كجزء منه وهو في المحل ليس شئ حصل في شئ ذاك الشئ قائم بالفعل نوعاً  
ثم لقيم الحال فيه بل بذات المحل جعلناه انما لقيم له به نوعيته اذا كانت نوعيته انما يحصل  
او يصير له نوعيته باجماع اشياء جللتها ما يكون ذاك النوع انتہی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفہ ہو سکتی ہے جیسے  
وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کر سکے۔

۱۰۱) اجل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی  
عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور میں اولو انما  
وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا  
جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور  
جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور  
کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی  
ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال  
سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ جو  
ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو۔

لہذا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوائس کی وجہ یہ ہے کہ جب  
وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت

جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ ہیولی نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی فائتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ کہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو خوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ مثلاً اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اسپر انہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے بھی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل ان کی دانت میں بہت صحیح اور مستحکم ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور سبب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں بغرض مسئلہ پر حکمائے کئی دیلیں قائم کیں۔

ایک وجہ یہ تیار کی کہ جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اس وقت یہ صادق ہو کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صدور

صاوق آرہے ہیں تو باہمیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہہ کر کیا تا مل خصوصاً ایسی حالتیں کہ وجود کا جوہر ہونا بدلال ثابت ہے۔

رسی یہ بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی کہہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔  
سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکما لایصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ آرا رہا اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہوگا حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود و تبدیل کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب لازم آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفعہ لازم آئیگا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے اور صفات کثیرہ کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیولی یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کر سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفعہ لازم آئیگا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفعہ لازم آئے گا

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں  
 اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آئیگا نہ حقائق اس صورتیں تعداد اُن کی  
 بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسبب بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اُن سب کے  
 وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو  
 اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر  
 ہوں مثلاً (۱) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا  
 کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم  
 آئیگا یعنی عدم صدور (آ) اور عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (۱) اور  
 عدم صدور (۱) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا صدور  
 ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں  
 محل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے منزع نہیں حلاوت اور عدم حلاوت  
 دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (۱) کا اطلاق کیا گیا  
 پھر بجائے صدور (۱) کہنے کے عدم صدور (۱) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا  
 ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اُس علت سے (ب) اور (۱) دونوں صادر  
 ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (۱) صادر  
 ہو تو دلیل (آ) صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

عدم صدور ا کا ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے کچھ بالکل تعدد جہات نہیں۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (۱) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صدر (آ) و لم یصدر (۱) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کیجاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (۱) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس کو (۱) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہ ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول معین کیا تھا وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کیسے نہیں ہوتی ورنہ اسی معلول کو اقتضا کر نیکی کوئی وجہ اولویت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (۱) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے جس قسم کا تعدد بہر ترقی اس صورتیں یہ لازم آئے گا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا **جواب** اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کیا تھا جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسری کیساتھ نہ ہو۔ البتہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیا تھا وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کیساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیساتھ اُس کو خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیساتھ جگہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

کہ ایک کا منشا اتزاع ہیست قیام ہوا اور دوسرے کا منشا مثلاً ہیست قعود یا حرارت  
پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا  
منشا اتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

**الحال** امامؑ نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو  
وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں غیر  
ہو، ورنہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود  
ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان لا وجود حال سے خالی نہیں یا انسان ہو  
کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان  
ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود  
ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے  
انسان ہے اور باوجود اس کے یہ لکھا جائے کہ وہ موجود انسان ہونے کی وجہ سے  
موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونے کی وجہ سے موجود ہے جس سے  
قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود  
وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ بنے گا کہ جو معلول  
نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے  
کہ جو وجود منشا اتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں  
اور جب معلول نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت  
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہوا اور ممکن میں کچھ اور ہوا

**جواب**۔ نقیض (صدر عنہ آکا) الم یصدر عنہ آ ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ اس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہ قیادت ذاتیہ اور اسکو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیطہ جو ہمیں کسی قسم کا کثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پھر اگر اسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اس کے ساتھ بھی اسکو وہی خصوصیت ہونی چاہیے جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کو نقل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کیساتھ وہ اُسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

**جواب** اسکا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کیساتھ ایسی خصوصیت چاہیے کہ غیر معلول کیساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کیساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہو تو مفہوم ایک کی علت ہو نیکاً دوسرے کی علت کا متغیر ہوگا اور ظاہر ہے کہ کوئی شئی احد المتغیرین کیساتھ وہ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوف دو صفتوں کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور

اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجز و واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجر نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کی بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہی۔

صدر الدین شیرازیؒ نے صدر امیں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسکو کلیت عارض ہے اور وجود کو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری میں جس کا تصور یہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں مخالف نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفارقی و چودامدی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ مشائین جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سوائے کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا محل جو ہر کا جسم پر ایسکے

ہو کہ کل وجود واحد شخص ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحد الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جان نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذاتہ۔ اور موجودیت اُس کی منفہ ہے۔ اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی مابیت کلی ہوگی جو محال ہے اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اُس کے اگر مجز و ہوں تو لازم آئیگا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکیب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

**صاحب بدایۃ الحکمۃ** نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جبکہ اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطؤ ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ میں حیث ہی تین حال ہو خالی نہ ہوگی یا تجز و اُس کے لئے واجب ہوگا یا لا تجز و واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہوں گے اگر تجز و واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجز و ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم مشکل سبع کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اُس کے وجود میں شک ہوتا

اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخابج وجود کے پہلے عدم محض تھی اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے۔  
 د کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اسکی  
 حج کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ کمال وقیفہ

یہ ماہیتہ الشی سبباً للصفة من صفاتہ وان یکون صفة لہ سبباً للصفة اخری مثل  
 مل للخاصة ولاکن لا یجوز ان یکون الصفة التي ہی الوجود للشی انما ہی للشی ماہیتہ التي

نہ ہی الوجود او لصفة اخری لان السبب متقدم فی الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود۔  
 ہیت ہر کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ  
 ہا مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی۔

محقق طوسی نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود بین الصفات

ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیتہ والماہیتہ توجد بسبب الوجود  
 ل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے

پے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد  
 ہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر بیوقوف ہو گا۔

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود بغیر  
 ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موصوفہ کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکماً تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین

نہ ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکہ مسلم ہو گا غیر

ات ممکنہ میں اس خیال سے کہ موجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا ہی یہ کہہ دینا کہ وہ

دونوں چیزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال نقصان جواں میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے فقر ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔  
الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو  
اتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے، تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ علم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے، عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے  
ادنیٰ تاہل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قابلیت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کھا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وجود میں آئی تو علم الہی سے کل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفا لها لاحتجها الی الوجود حتی لیس کون موجوده واستغناء الوجود حتی لیس کون موجودا لم یصح ان یقال ان وجوده فی موضوعه ہو وجوده فی نفسه بمعنی ان للوجود وجودا کما لیس للبیاض وجود بل معنی ان وجوده فی موضوعه نفس وجود موضوعه وغیره من الاعراض وجوده فی موضوعه وجود ذلک الغیر یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت کینا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسه غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور عرض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون اشیء للشیء صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للحم اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون المابیتہ ہے نہ کون الوجود للمابیتہ اکھامر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت لصادق آتا ہے جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود مابیت کا سبب اور اُس پر مقدم ہے کیطرح مابیت کی فرع نہیں ہو سکتا صاحب افق البین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عام

عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہروں جیسی ہیوتی و صورت  
یا ماہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے  
کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معروض کے لئے ہونا چاہیے۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں  
ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے  
لوازم وجود میں پائے جائیں اور وجود کے لوازم ان میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ  
مسئلہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل  
اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو سرست  
جو خیال میں آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع  
یعنی ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اس کی محتاج ہے۔

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اس کے  
موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت  
سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات

میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لئے۔

وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا جو محال ہے چنانچہ  
شیخ رئیس نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازی نے اسفار

اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجود ہانی موضوعاتہا سو ہی ان

اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مطرد نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاحیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سوا دیت میں متساوی

ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہو ا کرتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجزوء وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان قضیہ کا انکار کر کے یہ کہنا پڑیگا کہ اشیا میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو

نواہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکر رہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں ان دلائل سے قول ان لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا

اطلاق واجب اور ممکن پر اشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں۔

قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں ہے

اس کے بعد امام نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا

نویہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے

ساوی ہے اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منفرہ مثل اور موجودات

کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول متکلمین کا مذہب ہے کہ وہ

دوسرا اکثر حکماء کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو

و ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوف

لی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی جب وجود

ہے اور عارض کے لئے بحجب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لکی فرع ہو اور وجوہ میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لکی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لکی فرع بنائی جاے تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشی للشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ غلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا ساجد العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت لکی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجاے وہ غرض اس اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ اُس وجود کے قیام کی حکایت لیجاے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک فعلیت مثبت لکی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی نشا انتزاع کی فرع ضرور ہو گا۔ لہذا اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر یا ہیت ہو اہو بلکہ خود تقرر اور مصیر و تہ ہی کا نام وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر یا ہیت ہو تو فعلیت یا ہیت کی فرع کیونکر ہو سکے اس صورتیں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدل کر فرع فعلیت مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ الغرض وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیت مثبت لہ اس حکایت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو عارض کو شامل نہیں کر سکتا۔

وجود عارض ہائیت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہائیت موجودہ واجب تمام موجودات معلومہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر با شتر اک نفعی ہو گا سو غلطی ہے اور نشان غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالمشکیک ہوتا تو گو وہاں اشتراک نفعی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اُس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ مختلف طور پر اُس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاقوة وعدم الاولیۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اُس کا اطلاق مختلف اشیاء مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر و عرض پر بالاولیۃ وعدم الاولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السواء واقع ہوں یعنی اُس کا اطلاق اُن اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اُن اشیاء کے عینیت یا ہوں گے نہ جزو ہائیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور اُتی دانت کی بیاض پر بھی مگر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں فرق تین ہوا سو جبکہ بیاض ان دونوں کی نہ ہوگی نہ جزو ہائیت بلکہ ان دونوں کی خارجی ہوا سو کہ ان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جن کی بالقوة نہایت نہیں اور نہ اُن کے اسماء بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے مابین اوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہوگی۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو غرضاً اللہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو مقتضی ہو گا یا عارض نہ ہونے کو مقتضی ہو گا یا دونوں کو مقتضی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں کسب متقنائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا۔ اور اگر مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مُقتید ہونا کسی سبب مفصل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امامؑ نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبعیت و حدۃ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتنائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

**محقق طوسی** نے شرح اشارات میں امامؑ رحمہ کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امامؑ رحمہ نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

مثل بیاض برف نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجہ بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اس کی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متوالی ہیں یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالعہ کرنے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی ہوگی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم وجاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اس لئے انسان بہ نسبت ان افراد کے کلی مشکوک نہیں گوارا عوارض میں تبائن کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ شدت و ضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو کل انسان کے متوالی کہنا ہی موقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کوئی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اس کو بیاض کہنے میں کوئی تاثر نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی جی کہتے ہیں اور علاج کی بیاض بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کو۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اصنافی حمزئی میں تشکیک با شتر اک لفظی کہیں تو

اس وجہ سے وہ کسی قوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے چونکہ وجود واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اس کے واجب پر بھی مقول ہی اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اس لئے وہ کسی کا مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا نہ تھا۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج و سطانی پریاض کا جو اطلاق ہوتا ہے وہ لازم خارجی ہے اُسکی ذاتی نہیں سو یہ غلطی ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا نااہلی اگر تعمق کی نظر سے دیکھا جائے تو شدت و ضعف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم ہوتی اس لئے خصوصیات شخصیت کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم متجرب اور اکثر صفات کلمۃ الانسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمرو اُن سے عاری ہو تو بھی اُن دونوں پر انسانی اطلاق علی السوئے ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متعلق ہونے میں شک نہیں ہوتا علی هذا القیاس عوارض فضول بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک و غیر ضاحک سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدت و ضعف جو افراد کلی میں پائی جاتے ہیں اُن سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض و غیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اُس کی جو یہی کہا جاتی ہے کہ اُن کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی

یہ دونوں اُن مہیتوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اُن مہیتوں کی فضول کی طرف ہو گا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنیوالی ہو گی اور یہ اُن کے عوارض ہو گئے اس صورت میں کوئی مہیت اِن مہیات متبائے سے ایسی نہیں جو شدہ وضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ وضعف کے ساتھ متصف ہو گی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فضول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصداق اُن مہیات متبائے کے شدہ وضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہوں گے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک وغیر ضاحک سر مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ وضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک رح نے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الفیصل ان وجہ التشکیک منحصرۃ فی الاقدمیۃ والاقدمیۃ بل فی الثانی اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقین کے نزدیک مہیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں ضیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور انہیں رد و قیج بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اس لئے ضرورت اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہوئے

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ  
ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو ان جراثیمات متقابلہ  
میں ہے۔

**تشکیک** تو جب ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق  
آجاتا حالانکہ اس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں  
مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ عقل بدو و ہم پر  
سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض  
برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ  
یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اس سے کوئی  
تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں اس لئے  
کہ لوازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض  
ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے  
اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علیحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض  
ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد  
بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سچند بیاض عاج ہو اسکے افراد بھی بکثرت  
ہیں اسی قیاس پر جب تین مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو ہم  
متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ  
ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جدا گانہ  
ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور صادق آتے ہیں اس لئے

**حاصل** یہ کہ وجود ایک امر معنی ہے خواہ اُس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا اطلاق کب لغت ہو یا نہ ہو اور حکماً جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہیں۔ حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

**اس** مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے جائیں تو حمل اُس کا وجود اور دوسرے مابیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ دوسرے اشیاء میں موجود کے معنی شے الوجود ہوں گے اور جب وجود پر اُن کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہوں گے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اُس پر ایک ہی حنی مراد لیتے ہیں یعنی شے الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اُس کا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہیے پھر اُس کے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

**اس** کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کھا جائے یا دوسری اشیاء پر اُس کے معنی ایک ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود کسی کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی مابیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے۔ وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

**حاصل** یہ کہ موجود کے معنی میں شرعاً معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر ہے تو اس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود سے مراد مابہ الوجود تہ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سراسر قلب مابیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جوہر ہوں اور بعض عرضی قیاس نہیں یہ بات مہمزن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقہ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جوہر وہ عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

**شیخ الاشراق جوہر تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں**  
حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت چمچہ کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت ہو تو چمچہ تشکیک کیسی۔

**ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جاے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔** مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی مختلفہ سے منتزع ہو اور اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا منشاء انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمر سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہوگا یہ نہیں ہو سکتا

قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کھاجائے کہ ماہیت وجود کے بعد  
موجود ہوئی تو یہ کہنا ٹیڑھ لگا کہ ماہیت کے پہلے وجود منتقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے  
کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے  
اور اگر یہ کھاجائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اسکے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں  
میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت کو وجود مذکور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لازم  
باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ملزوم یعنی وجود صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے  
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور  
وجود فی الاعیان میں معیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے  
کہ جس وجود کے ساتھ اس کو معیت ہے وہی اسکے موجود ہونے کے لئے کافی  
ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور  
اور زمان میں معیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے  
کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اس کو زمانی بنانیکے لئے وہی  
زمانہ کافی ہے جو اس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اس پر  
ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اس کے مقارن ہے۔  
۳۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم  
ہوگا پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اس کا موجود ہونا لازم  
آئیگا۔ اور اگر ماہیت معدومہ کیساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر تا  
مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود نہ معدوم تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

اُس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا کہ ناطق کے مفہوم میں شے سے کام مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فضل میں داخل ہو جائیگا کیونکہ شے سے مراد مصداق شئی لا النطق ہے اگر شتق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادہ ضروریہ ہو جائے گا اس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شئی لا الضحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس عرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذا سئل

هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجودية اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اُس کی وہی وجود ہے کوئی چیز اُس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس ما فوقها من المفارقات انیاء صفة ووجودات محضہ۔ اس سے تو ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں تیار نہیں کیا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اس کی

یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اس لئے کہ ہم چیز کا  
جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی سے  
معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے  
یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود وجود  
پر مقول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن میں آ نہیں سکتی اس لئے  
کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو جزائی  
ہوگی کتنی ہی اس کی تخصیص کیجئے اس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود  
کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی جو کہ  
لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود و غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس  
لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل ان لوگوں کے تھے جن کے  
نزدیک وجود اتراعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال  
کی بے قدری کی۔ محققین حکما کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود  
ہے چنانچہ علم ثانی یعنی شیخ فارابی نے نصوص میں لکھا ہے۔ فلا یكون الوجود مما یقتضی

الماہیۃ فی ما وجودہ غیر ماہیۃ بوجہ من الوجوہ فیکون اذا المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات

غیر الماہیۃ وذلك لان کل لازم مقتضی وعارض فی ما من نفس الشئ واما من غیر

واذا لم یکن الہویۃ للماہیۃ التی لیست ہی الہویۃ عن نفسها فی لہا من غیر او کل ان

ہویۃ من الیفر فہو ممکن لا بدلہ من علۃ ولا یکن ان یدہب العلل الی غیر النہایۃ فہو بان

یہنتی الی مبدأ ماہیۃ لمبانیۃ للہویۃ سید اسماعیل تبریزی نے اس کی شرح میں لکھا

**غرض** یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے  
 اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر کوئی  
 نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے  
 رہا یہ کہ اُس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ  
 کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا  
 حال ابھی معلوم ہوا اور اُس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ  
 قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض جسکو ابیض کی  
 اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت  
 من حیث ہیں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ اُن دونوں میں سے کوئی ایک نفسیت  
 یا جزو ماہیت بنے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے  
 ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع  
 میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں نہایت  
 احداً سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرطاً کہ  
 نہ لابیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں  
 فرق ہے کہ جسم کو یختیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے  
 جس سے ممکن ہے کہ احداً کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج  
 میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

**صدر الدین شیرازی** صدر الشرح ہدایۃ الحکمۃ میں لکھا ہے کہ صاحب اللابشر  
 نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغایرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے۔ یہ صورت متکلیف کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بحث ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اس کا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

**حکم** یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ مستو ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو نشان انتزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقتی کی گاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو نشان انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہے امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اس دعوے کی تسلیق قائم کی ہے (۱) ہم بدانتہا اس بات کو جانتے ہیں کہ اتفا مقابلی ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو اتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انفکاک لازم آجائے گا۔ کہ کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی (۲) نیز قیسمت حاضر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

ای کیوں ہو یہ عین ذات لانه لایکن ان کیوں خارجہ عن ذاتہ کما بین ولا یکن ان کیوں  
جزء الہا اتفاقاً ولما نبینہ عن قریب فقیہین ان مبدء الوجودات یکب ان کیوں الوجود  
لا غیر یعنی جس ہائیت کا وجود غیر ہائیت وجود کس طرح متفکرات ہائیت نہیں ہو سکتا اور جب  
موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدء ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبدء ہائیت  
مقرر نہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو  
وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے۔ اور ہائیت  
نفس وجود نہ ہو اس کا وجود وغیرہ کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ ہائیت کو کوئی  
شے اس وقت لازم ہوگی کہ اس ہائیت کا حصول پہلے سے ہوئے اور چونکہ ہائیت  
بغیر وجود کے مقصور نہیں اس لئے وہ کسی شے کو مقتضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو  
یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اس کا وجود وغیرہ کی جانب سے ہو اور جس کا  
وجود وغیرہ سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر  
یہ ہائیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے واجب ہے  
کہ ایک ایسا مبدء ہو کہ اس کو سوائے وجود کے کوئی ہائیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود  
اس سے ثابت ہو کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شرح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کی  
اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے  
لئے ایک ذات ہوگی۔ اور ایک وجود مغائر ذات ہے اور ان دونوں  
میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے۔ اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور و ہائیت  
ممكن ہیں یہ کل ہائیات ممکنہ کا حال ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو

ثابت کر دے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور  
مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت  
بخود طاری ہے اور ہر طرف سے نعرے تھین بلند ہوتے غرض اسوقت  
وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطیف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جب کایان نہیں جائے اکثر  
اؤکیا پر گزرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں اونے  
مناسبت اور مشابہت ایک وقت سے دیکھی جاتی ہے مگر اسکے لئے ہم خیال  
ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو  
واقعی حقیقت انکی کھل جاتی ہے اور نصف مزاج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی  
دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

مجھے خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بموقع ہے اسلئے کہ ان کو  
صرف یہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگا دیں بلکہ بڑی ضرورت  
پڑتی تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں ان کتابوں کی آیا  
منقول میں انبیاء اپنی تعلیم میں انکو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکماء تربیت  
یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاج حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم مجملہ  
فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے  
ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان سباب کی وجہ  
قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونکی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں  
وجود اور تعداد بھی حسب کتب سابقہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں  
اسلئے انہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضروری کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کھا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سما لفظ عین کے دو قسم ہیں اس لئے کہ اسوقت سما عین منقسم ہو گا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس کی ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود دو ہی چیزیں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہے یا ممکن اور جو ہر یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل ثابت ہو گیا ہے کچھ شک ہو گا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد میں شک پڑ جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہر ہی طور پر ہو گا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جا کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنی کوئی مشترک وہاں نہیں تو انہیں کوئی ایسی چیز نہ چلیگی کہ جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہت ہونگے اس وقت ضرور ہو گا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اس بات کی کیا نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشاء یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں  
 اُنکے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے  
 ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص  
 میں اطباء آثار محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے  
 کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹر ہی مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے  
 کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار  
 محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب وزمین ہر وقت  
 وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ  
 معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منوب کی جائے کسی نے خیال کیا کہ آفتاب  
 حرکت کرتا ہے مگر یہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ  
 زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

**غرض** دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر ضرور  
 نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو  
 بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصہ عقلی نہیں جو دائرہ ہو میں الاثبات والنقی جس سے  
 قطعیت احد ہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں  
 ہیئتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیئت ہو  
 جسکو حق تعالیٰ نے حکماء کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم  
 علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیئتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج  
 دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہ گئی کہ ان دونوں سے

افلاک جزئیہ اور تدویر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قریب بعد تقدم  
تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ان آثار کو جانیکے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر صیغہ  
وغیرہ بنا کر ایک مدتیں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے  
اور حکمت اشراقیین کو جو پیشتر سے موجود تھی بغیر و غ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ  
نازل خیالیاں حکمت قدیم کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ  
لڑکے بھی اس کا رخا نہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلائے قیصر  
شناس حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کھلونیکے لڑکوں  
کی تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور ایسی کھلیں لگائیں کہ ایک بار کو بچی دیتے ہی  
کل گز کے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر  
حرکت کر رہا ہے اور دس دس کرے اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے  
کسی کا نام عطارد وزہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے  
لئے بھی ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں  
منو دار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے تماشہ  
ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی سرگرمی ہے۔ چاہئے تھا کہ ان  
کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دی جاتی تاکہ نمونہ پر قائم ہوتا۔ گو اس وقت بھی اختراعی  
ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہے  
اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقاطعیں اور لوہا جن میں تاثیر و اثر کشش ہے بکثرت لگتا  
**الحال** اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ جو کیا  
جاتا ہے کہ نقشہ مطلق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دو بینوں سے مشاہدہ کر کے اس  
ہیئیات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اس ہیئیات کا مدار کشش باہمی  
کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کو اکب اور زمین کو اپنی  
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کوکب گردشِ شمسی پر چکا نہ اقامتِ گردِ زمین وغیرہ  
اور اس صورتیں ثبوتِ نظامِ شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس ہیئیات کا مدار زمین  
پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دو بینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ ثبوتِ  
مدعا میں دو بینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دو بینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی  
چیز جو محسوس ہے بڑی نظر نہ آئے اور کج کشش محسوس نہیں تو ظاہر ہے کہ نظامِ شمسی  
ثابت کرنے میں دو بینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما ریونان کی تصریحات سے  
معلوم ہوتا ہے کہ نفسِ افلاک ہتہم بالشان ہیں چنانچہ انکا قول ہے کہ واجب الوجود کو  
عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی  
اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود  
کیساتھ انکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزم کیساتھ ہوتا ہے اور کسی سبب  
ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہر  
اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں  
نظر آجانا اور نظر آتے ہی انکا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی مضمر چیزوں سے خوف  
اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی سکڑنا یا چہرہ بظاہر ہو جانا  
اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زائد سبب کا ایک ہے

کوئی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان دونوں ہستیوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت بطلمیوسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ جس قدر انہوں نے مشگافیاں کیں فیساغوریوں کو وہ حاصل نہیں اسلئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور جس کی بے اعتناء نہ ہونے پائے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل و قیقتہ شائے اسکو قبول کر لے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جا کر اسکے اثبات میں جو جی چاہا کہہ دیا۔ یہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ جس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا عقل کی کو بات مانی۔ اور مدولی تو امور جزئیہ سے جنہر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فداخن پر قیاس کر کے حرکت تارک المکرز زمین اور شمس وغیرہ کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔ جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہو گا اور ایک ساعت میں ۱۸ سٹھ ہزار دو سو ستر ایل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی طرف میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو کروڑ پچاس لاکھ میل کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچنا کہ وہ لوگوں کی وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اُس پر اُس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ اسکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وقوع اُس ممکن کا نہ ہو۔

کر لیں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر دقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑے گا اور اُس کے بعد ان کروں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہہ دیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق کر کے رو کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں۔ جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سوائے اسکی بات ہی کیا جسکی عمر لٹے دیکھتے گزری اس پر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اسکو بھی جانے دیکھئے آخر عقل سے کوئی کام لیا جاسکتا ہے یہاں یہی کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہا و بصر ہے۔ اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعوے ثابت کرے اور کیا مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے۔ رہا دین الٰہی اور رسول کی خبریں اس سے تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔

اور دوسرا معنی کروں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی جاوے کہ بعض جام کشش ہوا کرتی ہے۔ ایک متقاطعیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم منظم ہے لڑکے اور جوانانِ طفیل منش تو متقاطعیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہتے چند بوڑھے پڑانے خیال کے چناں

اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ موجودات میں گویا مبادی عالم ہیں۔

مگر اُنے تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کوکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کر دینے کے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کوکب کو ایک رات دن میں گردش دے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کوکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین پر ہوتا ہے اور تداویس غرض سے ہیں کہ خمسہ تتجر یعنی عطارد - زہرہ - مشتری - مریخ - زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح سے حامل و جزیرہ وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کوکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اُن کے ٹکڑے میں سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے جائیں تو کوکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتے اس کے علاوہ ہے کہ یونانیوں نے متعین اوضاع و حرکات کوکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ ایک ایک ٹکڑا الجھا دیا کوکب فلک میں چلتا حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کوکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اُن کے فدیہ سے اوضاع و حرکات کوکب کو اتنا ایک طویل عمل ہے ابتداً نفس کوکب ہی حرکت ایسی کیوں فرض

زائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتواں آسمان طے فرما کر عرش برحق تعالیٰ سے ہمکلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اُسکے سوا صد ہا عجائب کی سیر فرما کر اُسی رات رونق افروز و لوتخسانہ ہوئے کسی مسلمان کو اُسکے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبر ہی دیکھا ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اُس پر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب اُنکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو پھر عین عقل کی کچھ اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرادیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اُسکے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اُس کی طیفیر و مرقع خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ اِنما قولنا شیء اذا اردناہ ان نقول کہ کن فیکون۔ اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ اُن کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح اُن میں

چنیں کر نیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اُنکو دیوانہ بنالیں گے اور جب  
ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کر نیا لایا ہی کون جو انہیں حد سے  
نکالے بلکہ اسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائیگا  
اور جب نشوونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی انہیں سرایت کرے گی  
پھر اگر کوئی قرآن و حدیث کی باتیں اُنکو سناوے اور آسمانوں کا ذکر اُنکے روبرو  
کرے تو وہ خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ہوئے ہیں  
اب پیچارے بڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملاتے تو کیا  
کرتے نہ انہیں ادھ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشکلیں کی ابد فریاد  
اُن میں اثر نہ کرین بجا ہے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے۔  
مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اور لگے قرآن مجید و حدیث میں تاویل کرنے  
حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن و حدیث میں دست اندازی اور تصرف  
کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اُنکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الہی اُنکے  
نزویک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسرے  
دین میں بالظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اس  
دعوے کو مان کر انہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔

**ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت**  
**قدیمہ کو انہوں نے غلط کر دیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا کہ حکمت**  
**جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اس اعتقاد جانم کا**  
**نام ہے کہ خدا و رسول کی خبریں کو بلا دلیل اس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے**

انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنانے میں ایتھام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اُس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دور و زنگ اُس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اُس میں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اُسکے بعد آسمان بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی کھیتی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور چار روز میں اُسکا ایتھام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بن گیا گئے جنہیں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور دسویں میں صرف ہوسے قال اللہ تعالیٰ وخلق لکم فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السما و قال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی یومین و قال تعالیٰ انتم اشد خلقاً ام السما بنبا ارفع سکہا فسلھا و اغطش لیلھا و اخرج منها ما و الارض بعد ذلک حصھا ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں جو نہایت ایتھام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک انہیں کہیں شگاف نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقاً ما ترئی فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترئی من فلور سچر اُس جھت میں روشنی اور زیب و زینت کا ساما بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی قندیلیں لٹکائی گئیں کما قال تعالیٰ ولقد زینا السما الدنیا بمصابیح اُسکے بعد اُنکے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے یہو الذی جعل لکم اللیل لتسکونافیه والنہا مبصر۔ و قال تعالیٰ ومن جملة جعل لکم اللیل والنہا لتسکونافیه ولتبتغوا من فضله یہ چند آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کر رہی ہیں۔

پھونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عام شہادت میں  
جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے  
سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عنایت  
خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے  
کیونکر بجا لائی جائے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملائکۃ انی خالق بشر امین  
فاذا سوتہ ونفخت فیہ من روحی فقوالہ ساجدین ہ فسجد الملائکۃ کلہم جمعون  
یہ اہتمام اور تشریف و اکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام  
عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہِ خلص  
یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ انہوں نے درخواست بھی کی  
مگر منظور نہ ہوئی۔ عزرا زیل علیہ اللغۃ باوجودیکہ کثرت طاعت شیش ہرہ آفاق اور علم  
میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف اس جرم میں کہ حضرت  
آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود و بارگاہِ الہی ٹھہرا اور وہ علم فضل  
اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور ایسی لعنت و پھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی  
قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرجہا منہا  
فانک جیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم  
میں کرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان و زمین میں حتیٰ خیم  
ہیں سب کرم اور کرم خلیفہ زادوں کے سحر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر  
وقولہ تعالیٰ وسخر لکم فی السموات وافی الارض جمیعاً منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان  
کے جلوہ افروز وائی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالیٰ

جہ گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان  
کی ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ اگلی فکر بہت  
کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لئے گردش میں  
ہو فکر کس بقدر بہت اوست۔ کاربوزینہ نیست بخاری۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک۔  
تفسیر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور اُنکے

اتباع کی طرف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صف ہیں  
اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نعمہ سرائی ہمارے  
اُنکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع  
کی نسبت یہ گہر ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خدا داد  
دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

**حکمت جدیدہ** والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندہ کی اولاد میں اگرچہ  
اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمید یہ میں رو کیا ہے مگر آخر وہ بڑی بڑی  
عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات  
کا کوئی محل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ  
اُن کی ہر بات کو رو کیا کریں۔

**غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے** کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ  
کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اسکو عقل عنایت کی جس سے وہ سمجھ سکتا  
کہ عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی  
امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے کے لئے اسکی جانب سے کوئی شخص

**الحاصل** ان آیات پر غور کرنے کے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب اُن کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وِسخر لکم مافی السموات و مافی الارض جمیعاً منہ۔ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ کام متعلق ہیں اور ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں اُنکے مسخر کرنے کو یہ تصریح بیان فرمایا کہ قال تعالیٰ وِسخر لکم الشمس والقمر وائین۔ اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا حلیف مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو اُنکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخور دان کے اُنکے گرد گردش دیا جائے۔

**سر و سیر** ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو مناسک بخور دان کو شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اُسکو راحت پہنچتی ہو اور کیا گنہگار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ مُغز لوگ نوبت بہ نوبت اُتش کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہوؤں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمایگا۔ کہ ہمیشہ اُتش دان میں سے گرد و صدقہ پوریں بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت دین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل اُتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اُسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال اُنکے اصول پر نہایت چسپا اور صحیح ہے اسلئے کہ اُن کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بند کی دُوم

اب ہم ہیأت جدیدہ جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں وقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اس کے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرواگر پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھر نیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

**اول** سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔  
**دوم**۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کو گرد پھرتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالہ و راستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے۔

**ثوابت** جو بے انتہا ہیں ہر ایک انہیں سے ایک نظام کامرکز ہے جو شل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس ہزار میل لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

مامور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہوسکے چنانچہ حقیقتاً  
نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور ان کی رسالت کی تصدیق کے  
واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جنہیں سے ایک معجزہ ہے اور ان کے ذریعہ سے  
یہ معلوم کرادیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی  
مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گی یہ سزا ہوگی  
پھر جب ان اطمینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیا تو اسکی آواز  
کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ چند چیمیز یا سی دی  
اگئیں کہ انکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی اپنا ان کے بعد انکا  
قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل ان کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

**الحال** جبکہ امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان  
کہنا چاہئے اور جبکہ سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان  
فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی  
جاتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھ کر انکے فراہم کرنے میں کوشش  
کرتا ہے پھر حیوان انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اس کو  
بھی انہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولئک کالانعام بل ہم  
اضل۔ اس صورتیں اہل حکمت جب دیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر امت مسلمہ کے  
لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے  
کہ ہر طرح سے یعنی صورت اور معنی وہ ان کے بالکل مشابہ ہیں جس سے ان کو  
نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المركز کہتے ہیں اور بخلاف اُس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جسکو قوت طالب المركز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے ہرگز نہ نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

**الحاصل** آفتاب اپنی قوت طالب المركز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار میں پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اُسیں قوت تارک المركز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اُسکو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المركز پیدا ہوتی ہے اور اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اُسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا چھڑا لگا چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اُسکے مادہ کا مقدار بہت مقدار مادہ زمین کے برابر۔ تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔

**آفتاب** اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اس قدر بطی ہے جس قدر اُسکے مادہ کی

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت ضعیفی ہر گنہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلچھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گداگر زمین کے ابعاد مساویہ میں اُس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسلح کر دیتی ہو اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حد و خط ہوتا ہے پستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گداگر قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے۔

**حرکت محوری** ضعیفی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے **دوسری** حرکت زمین کی حرکت ایسی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہو اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑ سٹھ ہزار دو سو ستر میل مسافت ایک ساعت میں بحرکت ایسی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔

ہم جنکو قتل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب نقطہ جذب یا کشش زمین ہے زمین کی آفتاب کو کہنچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اُس قوت سے کہنچتا ہے کہ زمین نہیں کہنچ سکتی ہر چند دو نوں شواہق متعینہ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکر کھا جائیں مگر چونکہ زمین اُس پھرتی

نزدیک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۹ کروڑ میل اُن سے دور ہو جاتا  
ہیں لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دور بین سے دیکھیں نہ اُن ثوابت کے  
قد میں کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور ان کے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں  
وہ یکساں نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نسبت دوری  
ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کواکب  
پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے دائروں  
ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اُس متعلق  
ہو گئے۔ اور جب تک کشش باہمی کواکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم  
نہیں بلکہ بنا الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم النقص اودنے  
تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم  
ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں  
ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے  
طبیعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دور بینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا  
اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلائیے کے لئے ہیں اور شش جسم ہی نہیں تو دور بینوں  
سے اُس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اسے دوسرے حواس موطا ہے کہ بعب فاصلہ کے اس کشش کا  
ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ جس اور مشاہدہ سے اُس کا ثبوت

کمیت بہ نسبت کمیت مادہ زمین کے زیادہ ہے اُن کی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سرع ہے جس سے قوت تارک المکرز بڑھی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

**الفصل** زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقادیم ہیں کہ کوئی اُن میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنا اپنا مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد۔ زہرہ۔ مریخ۔ سپرس۔ پاس۔ جو تو۔ دستانہ۔ مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس۔ ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

**کل** سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

**تین** سیارے یعنی مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس۔ جو آفتاب سے بہت دور ہیں اُنکو نور بہت کم پہنچتا ہے اُسکا جبر نقصان اُنکے اقدار سے ہوتا ہے۔ مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۹ کروڑ میل ثوابت کے

کوئی اسپر قریب نہ ہو بلکہ خود وہ اُسکے مقید ہو نیکنے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسنے پھوٹکا ہو یا زہر بھری نظر سے اُسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس قسم کے احتمالات و تخنییات سے ثبوت و دعوائے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کو اکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپر آثار محسوسہ کو دلیل اتنی قرار دینا کہ قہم کی عقل کا مقتضی نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوگی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع نہیں ہے اس لئے اُن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہو گا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس خمیر ہے جس کا تعلق قوت لامسہ سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے اُن اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اسلئے تفرق اتصال اُسکا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں انہیں ضرور تکلیف ہوتی اور غلام ہو کر کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین کشش نہیں کرتی اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم

نہ بیان کریں انہی کے مسلک کے مطابق ان کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

**اثبات** مدعی پراہنوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال نہیں کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کو اکب کی کشش اس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح بیات قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اس طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے تناقض و ثبات ہے کہ تمام کو اکب اپنی اپنے مدار و نہر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فنا و نظام لازم آئے گا اس لئے ضرورۃً کشش ثابت ہوگی۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک ان کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ ان کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بھر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ خیر بھی صحیح آخر اسماعیل کو تو اٹھا ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہیں دلیل ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جسکے قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولس اپنے اہل ذمہ کے لئے کہہ دے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالاً

وزن کہتے ہیں وہ فن کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے ہاویں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں کھیں تو کئی جلیکا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیے کہ کوئی نہ جھکے اسلئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کو زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کریم یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کی تھسا زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اسلئے کہ نسبت پانی کے اس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ چاریر روئی کا کالا اور ایک تولہ شیش کی گولی پھینکیں تو چاہئے کہ روئی کا کالا پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اسکو زیادہ زور سے کھینچے جیسا

کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نازل نہیں ہو سکتا۔

(۲) منتقل الافلاک میں یہ بات دلیل ثابت کی ہے کہ قوت چاند اُس قدر گھومتی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے مضروب فی نصف کی افزایش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے چند دوری میں اُسکی قوت جاذبہ بہ نسبت سابق کے چار چند وجود دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔ اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑھے نو کروا میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں تک چھٹی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اُسکی بہ نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروا حصے زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تا وقتیکہ اُن کو اُسکی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قدر نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

ہوا اُس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورتیں  
گالارونی کا پہلے اترنا چاہیے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جسامت کے ساتھ  
خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کیساتھ متعلق نہیں ہو سکتے  
کوئی نصفہ گولی کا مادہ بہ نسبت اُسکے ہم جرم گالہ کے زیادہ ہو۔

**الحاصل** کہ سیلاب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آب کے

زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرہ ترازو میں  
برابر ہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دلائل مذکورہ ثابت  
ہو گیا کہ اُسکے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اُس کو  
جھکانے والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔  
ماہر ان فن پڑھا رہے کہ ثقل اشیاء کو اثر کشش زمین بدلانے سے

مقصود یہ ہے کہ ہیات جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی  
ہو تو عقلاً دوسرے کرہ کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس غائب  
علی الشاہد ہے جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خوشش زمین ہی سرے سے  
باطل ہے اب اونے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس جھکنے کے نہیں بلکہ  
بعد بے بنیاد ثابت ہو جانیکے آتنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ  
وہی ہے جو اہم مادرزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرمائی کر کے اپنی  
تکلیف کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

**منشاء** اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن دا چیز جھکتی ہے تو اسکی علت  
یہ قائم کی کہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چند یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں

سیاہ کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے  
 اگر کہا جائے کہ ہوا اُس روئی کو نسبت گولی کے زیادہ رکتی ہے ہوج  
 سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اُس روئی کے ساتھ دو قوتیں  
 متعارض متعلق ہوئیں ایک جو اُکی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی  
 اگر ان دونوں کا موازنہ کیلئے ہو اُکی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے  
 ایک تنکا بھی اُسکو چیر پھاڑ کے اُتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ روڑوں کی پر  
 حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے جو اُس سے لاکھوں حصے  
 بڑا ہے پھر جب بے انتہا اُس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دو چار  
 روئی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس سے تنہا بھی  
 نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔

اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قابل  
 غور ہے۔  
 اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے  
 جہامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جہامت میں زیادہ ہو تو اُس قدر کشش زور  
 نہ ہوگی جو کم جہامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔

اُس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کیساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور  
 بھی اس شرط پر کہ جہامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جہامت کیساتھ بلالحاظ مادہ  
 متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اُس کے  
 خلاف ہو اسلئے کہ جس قدر زیادہ جہامت ہوگی خطہ کششی جبکا حال اور معلوم

کھینچ لیگا۔ اور ایک تولہ قوت والا اس کی مقاومت نہ کر سکیگا۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی مان لی جائے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کروڑوں کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے اسکو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤں اٹھانا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اس کے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ جنونیوں کی بات سنی پاؤں اٹھا کر چلتے ہیں اور زمین ان کی کچھ بھی مقاومت نہیں کر سکتی مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذہنی محسوس ہیں اور ہم میں ایسی ایسی طاقت کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس شی پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پھر پاؤں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اس پر پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہو سکیگا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہیے کہ مبدی سے گراوے جائیں یا دلدل میں چھنیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں لانکہ ممکن نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک دنیا لیوں کو ختم ہی کر دیا پہلے تو

مذکور کروں کو دو باتوں میں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو مائع کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخرت لامہ سے متعلق ہے مگر بخلاف مشاہدہ جی کے ایک ہی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دی گئی یعنی کشش زمین نے الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجّاکے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اٹلی ماں کہیں نہاں گئیں جاؤ تو نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس بیٹھے رہے ایک روز کہیں جانیکی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوچنے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جانا چنانچہ اُسکو اٹھا کر اور رنڈی پڑال کے ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹکیا ماں نے جب بہت مضیحت اور ملامت کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں عنوانی ہو (۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اُس کا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے اور دوسرا ایک تولہ سے دونوں تو تولہ اندازہ ہو جائیگا۔ کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس کو

کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پُر جوش و پُر ملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت کے ہونیکے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

**رائے صاحب** لکھتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سبب وغیرہ میووں کے چھاڑ سے سیوہ از خود کرنے میں بہت خوض کیا آخر درِ مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل سا سے اسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ سیوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اس بے انتہا قوت کو جب کا حال اور معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اس سیوہ کو بچھ لیتی ہے معلوم نہیں اس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذمی روح میں اپنے روکنے کی قوت سے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اس کے بعد ہم جھاڑ پر کوئی چیز از قسم ہمواد تاکے سے لٹاؤینگے اس وقت بھی شاید یہ کھا جائیگا کہ جادات میں بھی اپنی تئیں بچا لینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ سیوہ وغیرہ کے فوراً نہ گرنے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب سے سیوہ وغیرہ تعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اسوجہ سے آخر وہ گری پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا گا ٹوٹنے کے بعد۔

**نیوٹن صاحب** نے جو سیوہ گرنے کے سبب نقیض کی اور آخر دریا کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے آثار نظر آتے ہیں تو اس کے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اس کے جو عقلاً موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں

قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں پھیل گیا کہ اسی شمس الصنخی میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عالم اس سے کہ ذی ارج ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور بڑے سوا اور کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپ کو ہماری طرف کھینچتی ہے اور آپکی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ انتہی۔

واللہ چپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت عاقلہ کا کمال کو پہنچنا سن خرافت کی تمہید ہے جس میں عقل درجہ بیولانی کو پہنچ جاتی ہے۔ اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خلل عقل سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا کچھ کہنے لگتے ہیں۔

**صاحب الصنخی** نے بڑے دہوم و دہام سے حکمت فیساغورس کی واقعیت کا دعوے کر کے اُسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام فیساغورس کو سمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ چھری سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور باجوہ لیکن بے رد و رعایت نظر انصاف و اگر کے دیکھے تو فیساغورس کی دلیل قاطع اور مسکت ختم ہے انتہی۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے متن نامتہ صاحب مصنف شمس الصنخی

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں اگرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھٹا کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پھیکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دوتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اُن کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کیساتھ ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء اُس کو روکتی ہیں اور اُسکے وزن کے متحمل ہوتا ہے تاوقتیکہ اُن میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اُن میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اُسکے روکنے کی اُن میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اُس جسم کا بالطبع مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر اُن کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان لیجا تو یہ بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اُس متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد تعلق ہونکی کیا وجہ تعلق کشش کا تو نفس جنیت کیساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اُسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اُس قوی قوت کو جس کا حال مکر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اُس مقابست کے کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اُن تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت ماہمی قوی کی لازم آئے۔

گو واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی۔ کہ کسی مقام میں پتھر گرتا ہوا دیکھنے آسمان کو پتھر ہی کا تجویز کر دیا تھا مگر انہیں جاہل انصاف ہوتے ہیں اُسکے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ممکن ہے کہ دوسرا سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ حق اشیا رکاز۔ اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے۔ جبکہ نام لعل بجکڑ تھا صداہا حکایتیں اُنکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ اُن کے جھگ میں ہاتی کا گزر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اُسکے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام ٹشوٹ پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں ہو سکا۔ نے حسب عادت اُس حکیم گمانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں کو اور بہت غور سے نقش قدم کو دیکھ کر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا اگر میں گمانوں تو تمہاری کیسی گزرے گی سب نے اُن کی جدالت شان کی تصدیق کی اور نت کو تسلیم کی اُنہوں نے اُن آثار قدم کے نسبت یہ راقام کر کے ایک شعر موزوں کر دیا

بوجھے نہ بوجھے لعل بجکڑ اور نہ بوجھ کوئی پاؤں کو چکی بانڈہ کر ہرنا کو داسوئی۔

یعنی ہر نے پاؤں کو چکی بانڈہ کر دیا ہے اس شخص کو گوں کا تردد و فرو ہوا اور اُنکے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو ضرور قائم کی گواہیں خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گواہوں کے پیر و لوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

**العرض** زمین کی قوت کشش اگر ان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

پھر اقر قابل غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کیسا کیا سنا کر سیلگی اسپر اسے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غور سی کوس للبلک بجا ہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہر جمع تمام آوازوں سے خالی اور ان کے پر وے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے تقارفاً میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش متناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے چنانچہ مفتاح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سوہا تھمری بقیہ چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جائے تو سوہا تھمری بقیہ خطوط کششی کا بھی اُسکے محاذی ہوگا جس کی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ متقف گر پڑیگا۔ اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اُس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے ٹکراؤ آتا تک پھینکا اُس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اسوجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اُس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاکے سے لٹکا دیں تو وہ رک سکیگی جس سے سمجھا جائیگا کہ قوت جسمیت کی تاکے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اگر تاکہ کا مضبوط ہوا اور اس کی جسامت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائیگا کہ تاکے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی۔ اور اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم نزاع کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑا دے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاکے سے بانڈ میں اور مقناطیس کی کشش میں روکے ہیں اگر مقناطیس کی کشش تاکے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی۔ ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائیگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاکے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت ہوئی کہ وزن چیز اگر تاکے سے لٹکی رہے تو اس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق ہوں گی ایک قوت جسامت کہنے یا قوت کشش زمین دوسرے تاکے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاکہ چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے۔ اسوقت اس کشاکشی جینم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

**حاصل** تقریر یہ ہوا کہ تاکے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہمارے خیال میں صحت نہیں آتا۔ اسلئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات

الامال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خاکش متعلق ہو گا اور مجموع ہو کر ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جو جسم کا کشش کے قابو میں آ جاتا تو اس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قوی قوت اس کو نہ چڑا دے جیسے لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حرکت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو وہ زمین کی احتباس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جا جس سے کوئی متغیر روئے زمین پر نہ پئے۔

(۹) مشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر کھڑی ہو کر اگر زمین کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔ (۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا تغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو اس کو اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچتی ہے کیونکہ آخر وہ بھی زمین (۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے جب زمین کو نیچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقتضی اس نسبت غقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدیہ عمر زمین اس کو اپنے سے دور نہ ہونے دے جلیق مقناطیس کو چھوڑتا نہیں گواہی

سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اُسکے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم  
ہوا اب انہمہ دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مجال نہیں اُسکا مقابلہ  
کر سکے۔

اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے  
ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہی لحاظ ہو تو اُس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہیے حکمت  
عقلیہ کے معرکوں میں لاکروائشمنوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور  
(۷) (منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ نور جسم ہے لیکن اُسکے اجزا ایسے چھوٹے  
ہیں کہ ادراک بشری اُس سے عاجز ہے اور حرکت اُسکی ایسی سریع ہے کہ توپ کے  
گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا ہم ہونا جب ثابت ہے  
تو ہم کہتے ہیں کہ اصول شش پر اُسکا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہونا  
تک ناممکن ہے اسلئے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو میں ہے جسکی قوت تمام سیاروں کی  
قوت سے بڑی ہوتی ہے اس ضعیف البیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی  
قوت پر غالب آکر اُسکے قابو سے بھٹکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہا  
کہ آفتاب جملہ کر کے اُس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لادیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ جس طرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتی  
ہے مگر زمین سے نزدیک ہونکی وجہ سے میوہ وغیرہ جسم کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا  
جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو پجاری زمین وغیرہ  
وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لادیں۔

الحال اگر حرکت جدیدہ کی بات خدا خواستہ حل ہوا تو تمام عالم الہی ہے

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الفدین سے ایک ضد کا وجود بجا ہر ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

**حکمت جدیدہ** کا مادہ جس پر ہے تو اس مذاق والے اہل انصاف سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافئہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ اقلاتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات محبسہ حرکت کر کے نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں ورنہ انکو حرکت نہ کر سکتی اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاک کی تراذما لایقی سے کشش کرنا چاہتے ہو مگر اس مادہ مہربان کی کشش قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو مقام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائیگا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت ان کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو افنا کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کرویل سے اتنے بڑے جسم کو وہ زمین کا کھینچتا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) جزر و مد کا سبب اس ضخی وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندریں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر یہیں مارتا ہوا میں میں میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اچھالتا ہے کہ اس کے آواز سے

کے وقت کتنی ہی زور سے مکر اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں اہل اگر ہے تو نیچے جانیکا ہے۔ اُس کا مقتضی یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے تاں اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گزرتا ہو تو اُس وقت جو چیز اُس کے مزاحم ہوتی ہے اُسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز اُس سے کم قوت ہو تو اُسکو ایسا صدمہ پہونچا جاتا ہے کہ وہ بھی اُسکے ساتھ گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اُسکے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق اُسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو ٹکرا دیتا اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے کہ جسم اُسکے پاس آتا ہے تو فوراً اُس کو دور کر دیتی ہے۔

**اہل دانش** پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کیجاتی تھی اُس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف یہ کہ قوت دافعہ پر مشابہہ گواہی دیر ہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوکا اودعا و تخمین کے کوئی دلیل نہیں اسلئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکر کہا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا متغیا سے مکر کہاتا ہے۔ اور واپس نہیں ہوتا۔

**اب اہل انصاف** سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ جو لامہ میں محسوس ہونکی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بڑی دلاسا ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اُسکی بشادہ ثابت ہے پھر جو چیز مشابہہ سے ثابت ہے اُسکو نہ ماننا اور ماننا تو اُسکی ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہونی کس قدر بے انصافی کی بات ہے

کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو ستر میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔ جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہت اول کے قوت کششی زمین کی کسی قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بسبب بعد کے گھٹا و ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بسبب قوت کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ جو قوت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گزر گیا۔  
ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہو جائیکے زمین کی اس قوت سے جو نسبت سابق کے بھی کم ہو گئی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر تفت ہے کہ اول حملہ حیز کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید زمین نے تعلق و چالپوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کششوں کی وجہ سے حملہ ہوگا

جاوڑ تہر جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پہنچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ شمس بہت واقع ہے اس تغیر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل ہے اور سطح پانی کا جہاں بد جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دور بھی ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطح آب کی ساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر کھڑے ہو رہے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑا سا مصلہ سے کشش زمین کا بالکل اثر نہ ہو کہ یہ غلط فہمی شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا۔ دریکل سمندریں نظروں سے غائب ہو جاتے۔

اے نائل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اس لئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کو فاصلہ پر تھا اس وقت آفتاب کی کشش کا اس قدر زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف اس کو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں کہ ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین تخمیناً ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قریب و زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اور

تو زمین کس خوابِ غرگوش میں تھی کہ اُسکے گود میں پرورش پائے ہوئے اُسکے  
 جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کو سہی ایک ظالم اگر انگوچھین لے گا اور سیکو چنوں  
 اگر چہ اس بخیری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے اس لئے کہ ہمیں اُسی کی بہت  
 کھانا پانی نصب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اُس قوت سے جس سے آفتاب کے  
 کچھ بچتی ہے اور بجارات کو داب مٹھی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اُن کو  
 جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔  
 اس موقع میں غفتمیں فتنہ است خوابش بردہ بہ کا مضمون جو  
 صادق آتا ہے بلکہ عینچیں بد زندگانی مردہ بہ اگر کہے تو بجا ہے لیکن بخیری  
 ایک بڑی آفت دہانیوالی بلکہ قیامت برپا کرنیوالی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ  
 کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دونوں جابیں انظام  
 شمسی کا سلسلہ جوشوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و درہم ہو جا اور انظام کے سیارے  
 باہم ٹکرا کر عالم ثوابت میں جا پریں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کریں۔  
 اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ چند کروڑوں کو ڈوریوں سے بانڈ کر  
 معلق کیجئے اور پھر لکڑی کو قلع کر کے دیکھ لیجئے کہ اُسکے ٹوٹتے ہی تھم کرات میں  
 کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

**غرض** زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم  
 تباہ ہوتا ہے جس میں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کھاجائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب  
 سے متعلق ہوا اُس کا مقتضائے ذاتی ہر کسی حالتیں وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی  
 اور نہ اُس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خلط کشش جو آفتاب سے

وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ باطن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جزیرہ مدینہ ہو سکتا اور جزیرہ مدکا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۴۱) الشمس الضعیفی میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس نے شعل اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب انحرے متصادم ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرہ زہریہ کے قریب پہنچتے ہیں اور بچھڑ ہو کر وزنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں اور حقیقت بخارات کی لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائے باعث تمازت آفتاب کے متصادم ہو کر اس قدر رقیق ہو جاتے ہیں کہ انکا وزن اوپر کی ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہوا کیساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں انہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتھی۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اسلئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اسکے مد و جز میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے اور بخارات کو اپنی ذاتی کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مدد لیتا ہے پہلے اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہوا چاہے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو ترکینچ لے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لیا جائے خواہ وہ بڑا یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل بسیط اچھا کہ اُس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اسکو حقائق واقع واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی صحت سے آفتاب نے ان بخارات کو لینے کو شعاع بھیجا

مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدا ٹوئیں سر پر ہوگا تو اتہارا سد میں بھی وہاں سر ہی پر ہوگا  
 پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا  
 موسم رہتا ہے اور جب ٹوئیں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدا سے  
 بارش اس وقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اس وقت  
 کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ٹوئیں اور افریقہ کے بعض حصوں  
 میں جب آفتاب میزان میں ہو اور اتہارا کہیں چاندی میں ہوتی ہے کہیں زیادہ  
 میں چنانچہ ملک ڈنمارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں نو وارہ ماہ بارش رہتی  
 ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الضحیٰ اور فتح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں  
 اگر آفتاب کا تغیر با سمت الیاس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے۔ اس وجہ سے کہ  
 شعاعیں اس وقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب  
 ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منقطع بارہ میں ہے اور جس کا عرض بلد  
 سردیوں سے زیادہ کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قطب  
 و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اس لئے وہاں نسبت خط استوا کے منجھ کم رہتا ہے  
 کیونکہ بخارات کم اٹھتے ہیں یہاں شاید یہ جواب دیا جائیگا کہ یہ ابردوس  
 مقامات کے بخارات ہیں جنکو ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے  
 کہ مصر میں باوجود قریب سمندر کے بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے  
 بخارات کو بسبب پھاڑ نہ ہونیکے وسط افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پھاڑیں انتہی  
 اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں ان کو ناروے میں لاتی ہیں  
 اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ

متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں یعنی خطوط کشی جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں ان بخارات سے بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر ان کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ ان بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کر سکتی ہے کہ دھوپ پر قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے قبضہ و کمال سے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہو گیا کہ نظام شمسی کی مدار کشی نہ نہیں ہو سکتا اور بخارات زمین سے نہ اٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا

**ف** چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ضمنائے بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے لطیف اجزا ہیں جن کو دھوپ اور الیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ ان اجزا کو اڑانیکے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اُس میں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہانپ یعنی بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی جائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ زمہریک پہنچ کر بھج رہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضمحل ہو جاتے ہیں یا یوں کہے کہ ہوا انکو جذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سواک مقام میل کلی کے ہر مقام کیساتھ آفتاب کی وضع ہرل میں دوبار برابر ہوتی ہے

اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کر کے وسط افریقہ میں سر جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تھینا پندرہ درجہ عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اسٹرا پھاڑ بھی کثرت موجود ہیں بہر حال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم تابستان کے حرارت سے بچکر بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زمین سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پھاڑوں سے بچکر صحیح و سالم ناروے میں پہونچکر برسنابرگز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات قحطی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آجاتے ہیں اور عین ہنگام میں کہ ضرر معقود ہو جاتے ہیں اگر زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تمام ہے تو جب دو چار سال اساک باراں ہو جا تو چاہئے کہ آئندہ کے لئے امید بارش منقطع ہو جاے اسلئے کا وہ بارش یا اجزا کامائیہ اس صورتیں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر کثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اساک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت کی زیادہ نکال سکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہیو۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس الفجی میں لکھا ہے برخلاف

اُن کو بھی دو کھڑے ممالک میں لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کیساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو ممکن نہیں اسلئے کہ اُسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جسیر آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے ابر و برف نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اسکو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعیاتی میں یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محروم منظرہ محروکہ سے طبقہ بالا میں جاتے ہیں جاتی ہے کہ وہاں معاولت پیدا کرے اور قلبین سے طبقہ پائین میں خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ تالستان کے چہرے جنینے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور رہتی ہے۔ اگر گھما جائے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کی قیسا جاکر بسبب برووت کے برس جاتے ہیں تو اُس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منطقہ حارہ کے ایام تالستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب نقطہ حارہ سے خارج ہونگے یعنی تھیں درجوں کے بعد بتدریج انہی برووت کا غلبہ ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض البلد پر ضرور سرد ہو جائینگے خصوصاً رات کے وقت اس صورت میں حارہ مقررہ برووت کے غلبہ سے منجمد ہو کر انکو اسی مسافت میں برس جانا چاہیئے سرد و بھلے کر کے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مصر کی دیراسی جو بخارا

یہاں یہ ابھی قابل بحث ہے کہ بارش کیلئے صرف بخارات کافی ہیں یا پھاڑوں پر ان کا ٹکر کھانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کھانے کی ضرورت ہے اسوجہ سے پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کھانے کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر یہ چلتے ہیں تو چاہیے کہ بارش صرف پھاڑوں میں ہو کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور زمینوں میں جہاں کوسوں پھاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا قریب ہے۔ اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں چاہیے کہ وہاں کے پھاڑوں پر ٹکر کھا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پھاڑوں کے سبب برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پھاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیرو میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بظلمت موازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل بحر قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے پھر پیرو میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مہیو کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ تھلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ قائل مختار ہے اپنے کاموں میں

اُس کے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اُس کے سمت بہت دُور  
کتاب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یگستان کا ہونا اور پھاڑ و نچا ہونا  
بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس لکھی میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے قوت و وق  
میدان ہو اگر گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت نہج ہو جاتی ہے اور مرآۃ ضیہ میں لکھا ہے  
کہ پھاڑ ابر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت  
برستا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ وہاں بلند پھاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوا  
اُن بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں یہی  
پھاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بدلتہ باطل ہے ورنہ پھاڑوں سے چکر میدانوں  
تک وہ کبھی نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پھاڑوں کے اوپر اور اطراف سے پلا  
مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پھاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو کہہ کر کہا  
ہیں اور باوجود اسکے کبھی کتر اگر نخل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاہیں یہ نہیں ہے  
کہ جب پھاڑوں میں اگا گزر ہو تو برس ہی جائیں ۔

**حاصل** یہ کہ پھاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونٹا وہاں ٹکر لکھا کر برسا ضرور ہے  
ہیں اس کا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پھاڑوں میں بارش زیادہ  
ہوتی ہے ۔ پھاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویرانہ ہو جائیں ۔  
حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر  
فرمایا تاکہ آبادیاں خراب ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے  
اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت مقین کی گئی ہے اُس سے  
معدا ثابت ہو نہیں سکتا ۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہو نہ ان اجزا کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی اس کی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوا پر چھوٹے ہوئے ہیں۔

**اہل دانش** غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوں سے آفتاب کی جہاں مت پر اثر ڈالنا اور وہاں اس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔  
غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا خط استوا کی جانب آجانا اور وہاں اس کا مقدار بڑھانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اسلئے مختصر سی بحث اس مسئلہ میں بھی کی جاتی ہے۔

**منقح الافلاک** میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اس کے گرد اگر وسط آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالتیں اپنی محور پر گھومنے لگے اور اس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح آہنگ ایک سیخ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دو سوراخوں میں ڈالے اور اس حلقہ کو زور سے چکر دے تو وہ حلقہ سوراخوں کے پاس چڑھا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا ہوا ہو کر بڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہو گئی ہو اور وسط میں اٹھ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب پھریں گئی ہے۔ اور دو ~~مقام~~ مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا

کسی سبک محتاج نہیں چاہی سبب پیدا کر کے کسی چیز کو جو دیں لاسے۔ چاہے بلا سبب  
عالم تامل اس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند  
اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ بڑا نہ پرندہ اور تانہ و سواں  
اڑھتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہوتی اس لئے کہ انہیں کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے  
کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین کشش ہو تو پانی بہ نہ سکے اس لئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو  
مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑے گا اور دوسرا جزو اس کو اسبب کی کھینچ  
سکیگا ورنہ ترجیح مروج لازم آئیگی اس سبب کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں  
میں ٹھہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بائیس تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔  
(۱۷) منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی  
تسلیم ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گولہ کر زمین کے  
ابعاد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چلنے  
کرو کی شکل میں کر دیتی آتی۔

حاصل ایسا کہ ہو کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی  
پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کو دی شکل پر نہ رہا چنانچہ اُس میں لکھا ہے  
کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ اور خط استوا اگر وہ پیش پھولا ہوا ہے  
اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہ لکھا ہے کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے وہ خط استوا  
پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۲۵ میل بڑا ہے۔

تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کوس تک لمبائیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے انتہی۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہرے منے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نہ گہرے منے کی صورتیں قطبین کی طرف پستی کہاں سے آجاتی اس وقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کمیوت ہوتی اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مرکز سے محیط تک جب سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس وجہ سے نکالا گیا ہو کہ ہم مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے پانی قطبین کی طرف ہی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اُسی پر قیاس کیا گیا ہو گا مگر یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہو وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہو خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اس کو زمین کے مرکز کی قیاسی طرف سے نسبت برابر ہے۔ غرض زمین کے نہ گہرے منے کی صورتیں قطبین کی جانب پستی نہیں ہو سکتی وہاں پستی پیدا ہونیکے لئے بحسب قرار و حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور جب زمین کا گھومنا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑیگا اور اُس صورت میں کرہ کے قطبین میں پستی ہوگی اس لئے کہ وہ سب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور کرہ آب کو دھکا لگے گویہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط

قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۳۵ میل پھول گویا ہے چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

یچھ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرہ آب اسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہوتا خط استوا کے پانی کا عمق نسبت قطبین کے قریب چالیس میل اُس عمق سے ہر طرف زیادہ ہونا چاہیے جو اصل وضع میں تھا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۳۵ میل بڑا ہو تو اسکے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑھ جائیگا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین محیطہ اور مثل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف میں چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اُسی قدر پانی کی کمی ہونا چاہیے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع غرض وسط کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہیے کہ زمین اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالعکس ہے اسلئے کہ بحرا و قیانوں کے حالیں لکھا ہے کہ اُس سمندر کا نہایت گہرا و شمال اور جنوب کی طرف ہر خصوصاً قطب جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جہیں دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ و امریکہ واقع ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جو کوہ و مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مقتضی الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محوری نہ گھومتی

کہ سمندر منجمد ہو گیا بہلادواں کی واقعی خبر کون لا سکتے ہیں کہ سطح ہے یا کروی ہواں  
 اس خیال سے کہ منجمد ہے کہہ سکتے ہیں کہ متکاثف ہونے کی وجہ سے پانی سطح ہو گیا ہوگا  
 اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہو نیلے خیال نے جولانی کر کے زمین کی محوری حرکت تک  
 پہنچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فولاوی حلقہ بھی قطبین کے  
 پاس چپٹا ہوتا ہے اور پھین پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں چھپ ہوگی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہے  
 اور حلقہ پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے  
 ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسراتی ہے کہ اگر قطبین کے پاس  
 پانی چپٹا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائی جاتی ہے۔  
 غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح الینا  
 جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے نجبی  
 وہ سطح رہیگا پھر ٹپکدار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگایا  
 اور سپر ایسا یقین جالینا کہ اس کے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے  
 اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مضمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فولاوی کل ایک  
 کرہ بنا لیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کیسے میں پھولتا ہے اور قطبین پر سطح ہوتا ہے  
 اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جہات اپنی غرض کے خلاف  
 ہواں میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعویٰ کرتے ہیں  
 اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کویت جو بیان کی جاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہو آسمان کے  
 معاملہ میں دوہرہ ہوتی تو بھی اسے نام نہیں کر دیا جاتی یہاں تو دو زمین کا بھی نام نہیں لگتا

استوار پھولنا اور وہاں ہر پانی ڈبل کر قطبین پر آ جانا ثابت ہو جائیگا لیکن اس وقت اسکا  
کیا مطلب ہوگا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر۔  
جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کو کسی چیز سے جو اسکو  
کرویت سے محال دے۔

یہ مسئلہ علم سمیت میں مہر میں ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوا اپنی گرد  
نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں  
اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو سمندر  
خط استوا کی طرف نہ آتا۔ جب حرکت محوری سے کہہ آہ کو ماس ہی نہیں تو سمندر خط استوا  
کی طرف کیوں آئے اجزا تو اسی کے پھولنے کے جو متحرک ہو اگر اس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے  
تو چاہئے کہ خط استوا اور اس کے حوالی ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی کا محیط  
حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے حوالی  
پر آبادی محال ہے اور اگر کہہ آہ کیسا اسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین میں آبادی  
ہو اور یہ دونوں بمشادہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

یہ تقرر اس قدر پرستی کہ اصل وضع میں کہہ آہ کو زمین پر محیط اور زمین کی ہر طرف  
سے اس کے اندر گہری ہوئی فرض کریں اور اگر یہ کھا جاوے کہ جس حالت پر زمین  
اور پانی اب ہیں اسی حالت پر حق تعالیٰ انکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل سنگد کشتی کے سمندر  
میں پڑی ہوئی ہے کچھ تو اونچلی ہوئی ہے جنہیں ہم لوگ رہتے ہیں اور کبھی قدر روز کے  
ڈوبی ہوئی ہے اس صورت میں نہ اس کے قطبین کو مانتر کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی قطبین کے  
پاس چھٹی فرض کرنیکی جو مقام کہ قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس بلا کی

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام محقق طوسی محقق دوانی و صدر  
 شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو  
 عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے انکار و اور رد و الود کیا  
 جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست کی  
 ادنیٰ تاہل کی یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ جو حق تعالیٰ نے آدمی کو  
 اس واسطے دیا ہے کہ اسکے ذریعہ سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ اسکی وجہ  
 آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ دندلو اور بڑے بڑے قوی کیل جانوروں کو  
 اسکے ذریعہ سے شکا کرتا ہے بلکہ خود اپنی نوع کو سحر کر لیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا دام چھا کر انکا کرتا  
 چند انہیں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تحتانی درجہ کا نسبت اپنی فوفانی درجہ  
 درجہ حیوانیت میں اگر انکو شکا ہو جائے جسکے ہزار ہا نظیر موجود ہیں حج کتب تاریخ و اختلائے انہی ظاہر  
 پھر انوشیدہ نہیں جس شخص کی طبیعت میں جمہ صفت غالب ہوتی ہے اسی کے مناسب  
 اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف رذیلیہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چور چوری  
 ایسے تدابیر سچا ہے کہ دوسرے کو نہیں جتویر اسطرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلاً سوچتے ہیں مثلاً  
 جھوٹی نبوت و امامت و ولایت وغیرہ کے دعا و اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات  
 اور خوابوں وغیرہ سے مدین الہیہ من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر الکیل  
 ہے جس سے چاہو دشمن کو مارو یا دوست کو یا خود کشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کر گئی  
 اگر عقل سے اپنی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا  
 کہ ظاہری اغراض انکو متعلق ہیں غلامی یہ ہو رہی ہے کہ اس کو وہ کام لیا جاتا ہے جو اسکے حاشیہ  
 خیالین بھی نہیں مثلاً الہیات اور دوسرے عالم جو اس خلیق میں اس کی دریافت کو جائز

ایک کرہ اپنے اتمہ سے بنا لیکر اُس پر قلبین وغیرہ معین کرنا اور اُس کو جامِ جہاںِ شامِ ناض  
 کر کے تمام جہاں کو اُس کے مطابق سمجھنا دلالتی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معروض  
 استدلال میں وہ کیونکر مفید ہو سکے کس کو معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے  
 کر دی یا مسلح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہو وہ یقیناً کر دی نہیں  
 اسلئے کہ اُس میں پہتیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے  
 صحرائوں و دق اور بیگانہ پیدائش کنار ایسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گزر نہیں ہو سکتا اور جہاں  
 پہنچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ معلوم کر سکیں صرف ایشیاء  
 کی زمین میں کروڑ میل مربع بھی گئی ہے عرض ان سب امور سے قطع نظر کر کے اُسکی  
 کر دیت کچھ نملن مان لینا نئے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید  
 کیا سمجھی جاتی ہے۔

## خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اُن سے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دیا جائے تو  
 حکمتِ علیہ جلدیہ میں تقریباً کوئی ایسا کلمہ ہو گا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ و جبکی  
 تدقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کر دے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں محسبِ قہراً  
 اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیقِ نظریں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اٹھانہ رکھا اپنی  
 خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جاتا تو  
 اُس کو بھی وہ گہرا انکار نہ کر لیتی اور ہر موقع میں دخل در معقولات کر کے اُن بنی بملکی دلیل  
 کو درہم و برہم کر دے گی۔

قطعا رنج از تنای طبع والاجناب محمولو محکم مرطفر الدین صاحب المتخلص علیٰ حق

بیان عقل فزا سود مند اہل خرد  
سن اسکے طبع کا بیساختہ معنی آئی  
ہے پند نیک فناء کے ضمن میں گویا  
ہے باب سر ہدایت کتاب عقل کہہ

ولہ ایضاً

یہ کلام سود مند اہل عقل  
کہ معنی سال فصلی طبع کا  
پند بامن میں بظاہر نقل ہے  
یہ بہت نامور کتاب عقل ہے

قطعا رنج از تنای طبع والاجناب محمولو محکم مرطفر الدین صاحب المتخلص علیٰ حق

چول بیفتانہ مرشد ہدی انوار  
اے معین باز بر کشاد خدا  
زرا انوار در کتاب العقل  
باب اسرار در کتاب العقل

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	لمبتیوں	طبیعتوں	۵۹	۳	لازم جائیگا	لازم آجائیگا
۴	۵	دو ٹکڑے	دو ٹکڑے	۶۴	۱۱	غلط	غلط
۶	۹	بات یات میں	بات بات میں	۶۸	۱	عرض	عرض
۲۲	۱۷	سم	شے	۷۵	۱۱	سماعت	سماعت
۴۲	۱۱	کر ہی نہیں کر سکتے	کر ہی نہیں سکتے	۸۴	۱۴	یُسْمِعُ	یُسْمِعُ
۴۸	۱۹	بدیہات	بدیہات	۸۵	۱۵	یُسْمِعُ	یُسْمِعُ
۵۱	۱۶	حدت	حدت	۸۲	۶	ذہن میں بھی موجود	ذہن میں بھی موجود
۵۷	۱۷	تباہیں	تباہیں			بھی موجود ہے	ہوتی ہے -

ان امور کی دریافت اُس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسا کہ مادر زاد نابینا اور بھر سے لالہ اور اصوات کی مہاسیات اور لوازم و آثار دریافت کر سکتی ہیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہو تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارا کچھ غنُّ اُن لوگوں کی طرف نہیں جھکا الہیات اور نبوت اور دوسرے عوامل سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش اُن حضرات کی خدمت میں ہے جن کو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیر اُن سے ضرور کہیں گے کہ عقل کا جب چال ہو کہ جو جی چاہے اُس کو وہ کام کئے ہیں تو ایسا خیر ہے۔ پھر ہوسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اُسکی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا اُس میں تاویل نہیں کرنا جو حقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا اور رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اُقتبہ کھا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرا ہے اور انکی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت بُرا ہوگا اب تمہاری سزا لہی ہے کہ دونوں میں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہ کو جانا چاہے تو وہ اگلی اسٹیشن چند روزہ کیلئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہاں بلا آباد رہنا ہے اُس سے بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسا سبب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے اب میں نبیِ تعزیر کو اُس دعا پڑھتا ہوں کہ خدا اچھا ہے مسلمانوں کو ایسی عقل عطا فرما کہ اُس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں اور اُس کے پیچودین کی تائید کر کے دونوں جہان میں سچی تحمیل و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین



صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صحیح
وجود سے اور	وجود کے	۲۰۲	۱۰	اضافہ	۸۶	۹
جدگانہ	جدگانہ	۲۰۶	۱۸	ضعیف	۹۶	۱۴
اور (۱)	اور (۱)	۲۰۷	۱۶	لعب	۱۰۷	۱۲
معقول	معقول	۲۱۲	۱۹	سمجھنے	۱۱۳	۲
بالاستقلال	بالاستقلال	۲۱۴	۱۰	سبکداری تعالیٰ پر	۱۱۵	۴
ملازمہ	ملازمہ	۲۲۱	۱۱	دس قتل	۱۱۷	۲
اثر	اثر	۲۲۴	۱۷	مذہب	۱۱۸	۴
اور اسکو دیکھیں	اور اسکو دیکھیں	۲۲۷	۵	مصدری	۱۲۵	۸
جائگہ	جائگہ	۲۳۷	۱۵	دونوں	۱۳۳	۱۶
بدحواسی	بدحواسی	۲۳۸	۱۸	مقولہ	۱۳۶	۷
آئینہ	آئینہ	۲۴۰	۱۹	قبل	۱۴۱	۹
اگر	اگر	۲۴۳	-	بالا تصاف	۱۵۱	۱۷
خواہ	خواہ	۲۵۲	-	یا بالذات	۱۵۴	۱۱
سمندروں	سمندروں	۲۶۰	۹	لا محمول	۱۶۷	۱۷
بنیفرغ	بنیفرغ	۲۶۶	۴	بھی	۱۷۲	۱
والنقی	والنقی	۲۶۷	۱۳	ایسے طور پر	۱۷۴	۳
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۶۸	۱۳	جواب	۱۷۶	۱۵
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۰	۱۶	وحدہ نوعیہ	۱۸۶	۱۱
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۱	۱۹	بعضہ اخروی	۱۹۷	۷
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۲	۱۱	شرح	۲۰۱	۱۰
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۳	۱۷	نفی	۲۰۱	۱۹
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۴	۱۱			
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۵	۱۷			
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۶	۲			
۶۸۲۱۷	۶۸۲۱۷	۲۷۷	۱۲			



# اعلان

اہل اسلام کو بشارت دی جاتی ہے کہ حضرت مولانا مولوی محمد انوار اللہ صاحب کے تصانیف کی حسب اقتضا نئے زمانہ سخت ضرورت ہے ہمارے یہاں موجود ہیں شائقین کے طلب پر دستیاب ہو سکتے ہیں

**انوار احمدی** اس میں بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل اور شہادت و دین کو فوائد اور مضامین پر غیر ہم کے ادب اور چند ضروری مسائل کے تحقیقات میں سبکی داغین کو سخت ضرورت ہے جو اپنی اور پسندیدگی کے باعث انہوں نے تہذیب و تعلیم پر کئی طبع ثانی قریب الختم ہے۔

**افادۃ الافہام** ہر دو حصے جنکے ۲۵۱، صفحہ میں یہ کتاب مرزا غلام احمد قادیانی کی انکار الادلہ کا جواب ہے۔ نہایت ہی محققانہ اور مہذبانہ جواب دئے گئے ہیں جنکے

ضمن میں کئی ضروری مسائل کی تحقیقات اور نیز بہت سے تاریخی واقعات مندرج ہیں اس کتاب کے دیکھنے سے مذہب قادیانی اور ان کی کیادہی سے بخوبی آگاہی ہو جاتی ہے۔ قیمت ہر دو حصہ علی۔

**انوار الحق** اس کتاب میں بھی مرزا صاحب کا جواب لکھا گیا ہے قیمت بنظر افادۃ عام مقاصد الاسلام یہ معزز مصنف صاحب کی تازہ مالیات سلسلہ وارسات ہے طبع ہو چکے اور حصہ ہشتم زیر طبع ہے اس نایاب سلسلہ تصانیف میں نہایت اہم اور ضروری دینی مسائل پر مدلل و مفصل بحث ہوئی ہے جنکے مطالعہ سے ایمان تازہ ہوتا ہے ہر ایک کی قیمت مختلف۔

## مجلس

حافظ محمد ولی الدین مہتمم مجلس اشاعت العلوم واقع شہر گنج

حیدرآباد دکن